TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · **OLAF MOE** · **ANDR. SEIERSTAD**
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.



INNHOLD:

2. hefte *1935* *6. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

KATOLICISMENS OG PROTESTANTISMENS SYN PAA STATSKIRKEN

Av Alfred Th. Jørgensen.

Den 7. August 1873 skrev den daværende Pave, Pius IX et Brev til Kejser Wilhelm I af Tyskland. I dette Brev beklager han sig over, at den kejserlige Regering har truffet en Række Forholdsregler, som «mere og mere sigter imod Katolicismens Tilintetgørelse». Paven har hørt, at Kejseren selv ikke billiger den voldsomme Fremfærd mod Katolikerne, og han spørger, om Kejseren ikke vil «komme til den Overbevisning, at Forholdsreglerne ikke faar anden Virkning end at undergrave Deres Majestæts egen Trone». «Jeg taler,» fortsætter Paven, «for at opfylde en af mine Pligter, som bestaar deri at sige Sandheden til alle, ogsaa til dem, som ikke er Katoliker. Thi enhver, som har modtaget Daaben, tilhører i en eller anden Henseende eller paa en eller anden Maade Paven». Denne sidste Paastand fornyer en Udtalelse godt 100 Aar tidligere af Pave Benedikt XIV, som i et «Breve» hævder, at det Menneske, der er døbt paa rette Maade af en Hæretiker, i Kraft af Daaben bliver et Lem paa den katolske Kirke, og at Hæretikerne derfor er undergivne de katolske Love.

Kejser Wilhelm besvarer Brevet den 3. September. Han ønsker at berigtige Fejltagelser, som Paven gør sig skyldig i, og afviser Tanken om, at Kejseren ikke skulde billige sin Regerings Forholdsregler. Og saa anfører han Grunden til de skarpe Forholdsregler, som Paven klager over: «Til min dybe Smerte har en Del

af mine katolske Undersaatter for to Aar siden organiseret et politisk Parti, som ved statsfjendtlig «Umtriebe» søger at forstyrre den konfessionelle Fred, der i Aarhundreder har bestaaet i Preussen.» Og han fortsætter: «Desværre har højere katolske Gejstlige ikke blot billiget denne Bevægelse, men sluttet sig til den, ja aabent sat sig op mod de bestaaende Landslove.» Kejseren anser det for sin kongelige Pligt, for hvilken han skal staa Gud til Ansvar, at værne om indre Fred og Lovenes Anseelse. Som kristelig Monark maa han gøre dette, ogsaa naar han staar over for Tjenere i den katolske Kirke, selv om det smerter ham, men han maa antage, at den katolske Kirke «ikke mindre end den evangeliske Kirke erkender Budet om Lydighed mod den verdslige Øvrighed for et Udslag af den os aabenbarede guddommelige Vilje». Kejseren maa imidlertid til sin Beklagelse oplyse Paven om, at «mange af Eders Helligheds Gejstlige i Preussen fornægter den kristelige Lære i denne Henseende». Endelig tager Kejser Wilhelm Afstand fra Paastanden om, at enhver der har modtaget Daaben, tilhører Paven. «Den evangeliske Tro, til hvilken jeg bekender mig, ligesom Flertallet af mine Undersaatter,» siger Kejseren, «tillader os ikke at antage nogen anden Mellemmand i Forholdet til Gud end vor Herre Jesus Kristus.»

Denne Brevveksling, som vi her kortelig har refereret,[1]) er foranlediget ved den saakaldte Kulturkamp, som var udbrudt mellem den preussiske Regering under Bismarcks Førelse og Preussens Katoliker under Windthorst, og det politiske Parti, som Kejseren omtaler, er det katolske Centrumsparti. Netop som Indledning til det Æmne, vi skal behandle, «Katolicismens og Protestantismens Syn paa Statskirken», giver disse to Breve os en Indstilling. Det vilde være fristende at gaa nærmere ind paa Kulturkampen, fordi den illustrerer vort Problem, men det vil desværre føre os for vidt. Og vi finder i Brevene de to Kirkesamfunds Grundopfattelser af Statskirken, om end polemisk sat paa Spidsen.

Begrebet Statskirke tager vi i videre Forstand, nemlig om en Kirke, der ikke er selvstændig, men mer eller mindre afhængig af Staten, og Spørgsmaalet er nu: Hvorledes ser den romerske Kirke,

---

[1]) Brevene findes hos *Carl Mirbt:* «Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus». 4. Udg. 1924. S. 469 ff.

og hvorledes ser den evangeliske Kirke paa sit Forhold til Staten? Pavebrevet viser os, at den katolske Kirkes øverste Leder anser det for sin Pligt at «sige Sandheden» ogsaa til Ikke-Katoliker, og det vil jo, som Sammenhængen viser, sige, at Paven har den Pligt at belære ogsaa Ikke-Katoliker, ja endogsaa Statens Regering og øverste Leder om, hvorledes de bør optræde i religiøse Spørgsmaal. Ja, mere endnu! Paven hævder, at enhver, der har modtaget den kristne Daab, ikke blot inden for den romerske Kirke, men inden for alle Kirkeafdelinger «paa en eller anden Maade hører Paven til», hvilket atter vil sige: paa en eller anden Maade maa vise Lydighed mod Paven. Hvis disse Paastande skal føres konsekvent igennem, bliver der unægtelig ikke megen Plads for Statens Krav om Indflydelse paa Kirken. Pius IX var imidlertid lidt for temperamentsfuld og lod sig til Tider henrive til Ytringer, som hans Kirke ikke vilde anse for ufejlbare. Brevet til den tyske Kejser regnes da heller ikke til Udtalelserne «ex cathedra». Men en saadan temperamentsfuld Ytring, der sætter Sagen paa Spidsen, viser i hvert Fald tydelig Tendensen, og Tendensen fra katolsk Side gaar, som vi straks skal se, i Retning af *Kirkestat*.

Kejser Wilhelm I kan naturligvis ikke betragtes som protestantisk Kirkelærer. Han har ligesom Paven sat Sagen paa Spidsen i sin Favør, idet han uden videre erklærer, at den katolske Opposition er en Fornægtelse af den kristelige Lære om Lydighed mod den verdslige Øvrighed. Men han er dog klar over det protestantiske Grundsynspunkt vedrørende den døbte Kristens Stilling over for Kirke og Stat: I Forholdet til Gud har vi ingen anden Mellemmand end vor Herre Jesus Kristus, hverken Pave eller Kejser maa trænge sig ind.

Efter denne Introduktion gaar vi over til en Undersøgelse af de mere officielle og mindre temperamentsfulde Anskuelser hos de to Kirkesamfund vedrørende deres Syn paa Statskirken. Og her møder vi straks inden for hvert Kirkesamfund en stor Vanskelighed. Den protestantiske Vanskelighed er bedst kendt, bl. a. fordi den altid fremhæves stærkt fra katolsk Side. Det er — kort og godt — de forskjellige Synspunkter, som er anlagt. Hovedforskellen kommer frem mellem det reformerte Syn og det lutherske. Men inden for Lutherdommen er der atter forskellige Opfattelser.

I Modsætning hertil er Anskuelserne paa katolsk Side langt mere ensartede, selv om der ogsaa her kan paavises Forskelle. Vanskeligheden paa katolsk Grund ligger imidlertid paa et Punkt, som man ikke altid har lagt Mærke til, nemlig i den Praksis, som anvendes. Den er nemlig højst forskellig i de forskellige Lande og især til de forskellige Tider. Jeg vil her indskyde en almindelig Bemærkning om den katolske Kirke. Den fremhæves og roses altid for sin Ensartethed: samme Lære, samme Gudstjeneste, samme Overhoved osv. hele Verden over. Ja, men Religiøsiteten, den religiøse Praksis er højst forskellig ikke blot til de forskellige Tider, men i de forskellige Lande, ogsaa i vore Dage. Mellem den personlige, aandsbaarne katolske Religiøsitet, der møder os hos Katoliker i København, og den upersonlige, overtroiske Helgendyrkelse, der møder os hos Katoliker f. E. i Spanien, er der større Forskel end mellem to protestantiske Kirkesamfund. Kirkeformerne er de samme hos danske og hos spanske Katoliker, men Troslivet er højst forskelligt. Og paa samme Maade er den katolske Kirkes praktiske og faktiske Stilling over for Staten og over for Begrebet Statskirke højst forskellig i de forskellige Lande.

Det er jo imidlertid de to Kirkesamfunds *Syn* paa Statskirken, hvormed vi skal beskæftige os, og det vil atter sige de teoretiske Grundanskuelser. Dem skal vi søge at udrede, og vi begynder med *Katolicismens*. Inden for dens Udtalelser lægger vi atter først og fremmest Mærke til de Læresætninger, som kaldes ufejlbare, nemlig til dem, som er fremsat «ex cathedra» altsaa officielt.

Ser vi da paa Kirkeforsamlingers og Pavers officielle Udtalelser gennem Aarhundrederne, gaar der som en rød Snor gennem dem alle, at Kirken paa sit Omraade er ganske uafhængig af Stat og verdslig Magt. Og dette gælder vel at mærke ikke blot, naar Talen er om Tro og Lære, men ogsaa om Administration. Som Eksempel skal vi blot nævne en Udtalelse i Pius IX's Encyclica «Quanta cura» 1864. Paven polemiserer her mod dem, som vil hævde, at den kirkelige Myndighed ikke efter Guds Anordning kan siges at være uafhængig af Statsmagten. Pius IX siger med stærkt Eftertryk: «Dette strider ganske mod det katolske Dogme, at den romerske Biskop af vor Herre Kristus selv paa guddommelig Maade har faaet overdraget den fulde Myndighed til at vogte, lede og styre hele

Kirken».[1]) I den kanoniske Rets Codex er Dogmet juridisk udformet i flg. Bestemmelser: «Den romerske Pave, den salige Petrus' Efterfølger i Primatet, har ikke blot et Æresprimat, men har den øverste og fulde Jurisdiktionsmagt over hele Kirken baade i Sager, som vedrører Tro og Sæder, og i Sager, som vedrører Disciplin og Styrelse i den over hele Jorden udbredte Kirke.»[2]) Og i det følgende siges der om den pavelige Myndighed, at den er uafhængig af enhver menneskelig Autoritet.[3]) Sagen er altsaa ganske klar. Den katolske Kirke kan ikke finde sig i noget Indgreb i sin Administration fra anden Side. Dens Jurisdiktion er ganske selvstændig. Den vil ikke vide af nogen Statskirke. Og dette er altsaa den ufejlbare Sandhed.

Men Romerkirken gaar videre endnu. Den opstiller bestemte Krav til Staten. Den kanoniske Ret kræver, at Klerikere, der har begaaet Lovovertrædelser, skal stilles for en gejstlig Dommer, ogsaa i kriminelle Sager, hvis ikke anden Ordning er truffet, ja de højere Gejstlige kan ikke stedes for en ikke-gejstlig Dommer uden Pavens Tilladelse (Can. 120). Paven har forbeholdt sig selv at dømme dem (Can. 1557). Men han selv kan ikke dømmes af nogen (Can. 1556). Alle Klerikere skal være fritaget for Krigstjeneste og for ethvert borgerligt Hverv og Ombud (Can. 121). Fremdeles hævder Paven jo at være ufejlbar Dommer i alt, hvad der angaar ikke blot Tro (fides), men ogsaa Sæder (mores), og dette Begreb «Sæder» kan udvides ret betydeligt. Paverne har udtalt sig fordømmende om Kommunismen og om Socialismen,[4]) ja om den Videnskab, som udtaler sig imod, hvad den guddommelige Aabenbaring og Kirken lærer.[5]) Paven har derfor lejlighedsvis udtalt sig om Magnetismen og advaret mod Misbrug af den.[6]) I det Hele har Paverne jævnlig grebet ind i Kulturlivet og søgt at retlede det. Og

[1]) *Denzinger:* «Enchiridion Symbolorum» (1922) Num. 1698: «. . . quantopere adversetur catholico dogmati plenae potestatis Romano Pontifici ab ipso Christo Domino divinitus collata universalem pascendi, regendi et gubernandi Ecclesiam . . .» Se ogsaa Num. 1831, 1867 og 1869. [2]) *Codex Juris Canonici* (1918) Can. 218, § 1: «Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent.» [3]) Smst. § 2: «Haec potestas . . . a quavis humana auctoritate independens.» [4]) Denzinger, Num. 1688 f. 1694 og 1849—1851. [5]) Denzinger, Num. 1674. [6]) Denzinger, Num. 1653 f.

det er ganske karakteristisk, at den kanoniske Ret hævder, at Paven alene har Ret til at dømme Folkenes Ledere,[1]) altsaa Kejsere, Konger, Præsidenter og deres Sønner og Døtre samt dem, der skal være Regenternes Efterfølgere. Paven gør sig altsaa paa en Maade til Statsoverhovedernes Overhoved.

Paverne har altid lagt Vægt paa, at de selv var verdslige Fyrster ved Siden af, at de var Kirkens Overhoved. Det gjorde de ogsaa i den Periode, da de ingen Stat havde. De pavelige Nuntier i de Lande, hvor Vatikanet har særlig Forbindelse med Regeringerne, optræder da ogsaa baade som kirkelige og statslige Gesandter, og ligesom Paven selv paa en Maade gør sig til Statsoverhovedernes Statsoverhoved, gør en Nuntius altid Krav paa at være den fornemste af alle Ambassadører. Og de andre Gesandter er aabenbart gennemgaaende skikkelige nok til at finde sig heri. Medens den diplomatiske Regel ellers er, at den Gesandt, som har været længst paa Pladsen, er Doyen og taler paa alles Vegne, naar det diplomatiske Korps optræder samlet, gør den pavelige Nuntius sig til Doyen og taler paa alle Gesandters Vegne, ogsaa de ikke-katolskes.

Der er imidlertid ét Punkt, hvor Kirkens Krav til den moderne Stat er særligt indgribende. Det er ved *Ægteskabets Indgaaelse* i Tilfælde, hvor den ene Part er Katolik, medens den anden ikke er Katolik. Den kanoniske Ret *forbyder* «paa det strængeste» saadanne blandede Ægteskaber. Dog *kan* Kirken give Dispensation, hvis der foreligger tvingende og alvorlige Grunde, men kun paa visse Betingelser. Den ikke-katolske Ægtefælle skal skriftligt forpligte sig til at fjærne enhver Fare for den katolske Ægtefælles Religiøsitet, og begge Ægtefæller skal ligeledes skriftligt forpligte sig til at lade *alle* deres Børn døbe og opdrage katolsk. Fremdeles skal den katolske Ægtefælle forpligte sig til at drage Omsorg for den ikke-katolske Ægtefælles Omvendelse til Katolicismen. Kirken forbyder dog ikke, at Ægtefællerne, hvor Statens Love paabyder det, *ogsaa* lader sig borgerligt ægteforene. Men alle katolske Sjælesørgere opfordres til at formane Katoliker til at afholde sig fra

[1]) «Ipsius Romani Pontificis dumtaxat jus est judicandi: Eos qui supremum tenent populorum principatum, horumque filios ac filias eosve quibus jus est proxime succedendi in principatum» (Can. 1557).

blandet Ægteskab og til at føre Tilsyn med dem, der lever i blandet Ægteskab.[1])

Lige saa bestemt udtaler den kanoniske Ret sig om *Skilsmisse*. Det hedder rent ud: Et normalt Ægteskab kan ikke opløses uden ved Døden.[2]) Kirken kan kun gaa med til, at Ægtefællerne lever hver for sig, en «Skilsmisse fra Bord, Seng og Bolig», som vel at mærke ikke betyder en Opløsning af Ægteskabet og derfor heller ikke giver nogen af Parterne Ret til nyt Ægteskab.[3])

Hvorledes Katolicismens Ideal af Forholdet mellem Stat og Kirke er, ses tydeligt i *Città del Vaticano*, den Dukkestat, som Paven 1929 fik overdraget af den italienske Stat. Her er Begreberne Kirke og Stat gaaet op i en højere Enhed og samlet i een Person, nemlig Paven. Paven er absolut Monark. Han har hele den lovgivende, administrerende og dømmende Myndighed. Og Statens Grundlov er Codex Juris Canonici, hvortil kommer de «apostolske Konstitutioner», d. v. s. de pavelige Kundgørelser.[4])

Stiller vi nu den moderne katolske Kirke over for den moderne Stat, viser det sig ikke blot ugørligt at ville etablere noget i Retning af en katolsk Statskirke, men det synes overhovedet ugørligt at tilvejebringe en organisk Forbindelse mellem Staten og den

---

[1]) Bestemmelserne i Codex Juris Canonici er flg.:

Can. 1060: «Severissime Ecclesia ubique prohibet ne matrimonium ineatur inter duas personas baptizatas, quarum altera sit catholica, altera vero sectae haereticae seu schismaticae adscripta.»

Can. 1061: «§ 1. Ecclesia super impedimento mixtae religionis non dispensat, nisi:

1. Urgeant justae ac graves causae;

2. Cautionem praestiterit conjux acatholicus de amovendo a conjuge catholico perversionis periculo, et uterque conjux de universa prole catholice tantum baptizanda et educanda;

3. Moralis habeatur certitudo de cautionum implemento.

§ 2. Cautiones regulariter in scriptis exigantur.

Can. 1063: § 3. «Non improbatur tamen quod, lege civile jubente, conjuges se sistant etiam coram ministro acatholico, officialis civilis tantum munere fungente, idque ad actum civilem dumtaxat explendum, effectuum civilium gratia.»

Can. 1064: «Ordinarii aliique animarum pastores:

1. Fideles a mixtis nuptiis, quantum possunt, absterreant.

3. Mixtis nuptiis celebratis sive in proprio sive in alieno territorio, sedulo invigilent ut conjuges promissiones factas fideliter impleant.»

Iøvrigt henvises til det udmærkede og grundige Værk «Blandade Äktenskap» (1932) af *Oscar Hippel*. [2]) Can. 1118: «Matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest.» [3]) Can. 1128—1132. Hovedbestemmelsen er flg. (Can. 1129): «Propter conjugis adulterium, alter conjux, *manente vinculo* (sc. matrimonii) jus habet solvendi, etiam in perpetuum, vitae communionem.» [4]) Se Art. «Vaticanstadt» i det katolske «Staatslexikon» V (1932).

katolske Kirke, med mindre Staten er villig til at gaa ind under Kirken. Tilløb til en saadan moderne Kirkestat har vi set. Under Kong Alfons XIII var den spanske Stat efterhaanden paa mange Maader kommen ind under den katolske Kirkes religiøse og juridiske Herredømme. Blot eet Eksempel! En katolsk Præst, der traadte ud af den katolske Kirke, kunde ikke indgaa retsgyldigt Ægteskab. Jeg talte med en saadan Mand, der var bleven protestantisk Præst og viet af en anden spansk protestantisk Præst. Hans Ægteskab var juridisk set Konkubinat, og hans Børn «uægtefødte». Jeg spurgte ham, hvorledes hans Børns Arveforhold var. «Vi har *adopteret* vore Børn», sagde han smilende. Men mere end Tilløb til en Kirkestat bliver det ikke i vore Dage, og det gik da ogsaa galt i Spanien tilsidst. Nu forsøger Kurien at gøre Østrig til Kirkestat og derved skabe sig en Udfaldsport mod Nord. Men det vil ogsaa kun blive ved Tilløb.

Er den moderne katolske Kirke og den moderne Stat da uforenelige Størrelser? Er organisk Forbindelse mellem dem umulig? Nej! Her møder vi den Ejendommelighed ved den romerske Kirke, som gør den til et Unicum inden for Kirkesamfundene, og som betegner en af de store Kløfter mellem den og Protestantismen. *Den kan slaa af paa Kravene.* Det kan ske ganske stiltiende. Saaledes i de nordiske Stater. Vore skandinaviske Lande praktiserer jo i vid Udstrækning Religionsfrihed, og i Ly af den lever og trives den katolske Kirke. Men den maa rette sig efter vore Staters Love, og disse stemmer jo ikke helt overens med Pavers og Kirkeforsamlingers officielle Udtalelser, endnu mindre falder de sammen med den kanoniske Ret. Og her er det, vi andre staar uforstaaende. Hvorledes kan den enkelte Katolik i sin Samvittighed forsvare at leve i denne Dualisme: paa den ene Side Kirkens Lære og Ret, som er øverste Autoritet, og som er eneste Vej til Frelse, og paa den anden Side en Lovgivning og Samfundsordning, som ikke helt igennem kan forliges dermed? Og hvorledes kan den katolske Kirke og Paven forsvare paa den ene Side at opstille absolutte, af Helligaanden inspirerede Sandheder og en kanonisk Ret, som kræver absolut Lydighed, og saa paa den anden Side læmpe sig efter en ikke-katolsk Statsregering og derved ændre sine egne Love? Vi andre forstaar ikke et saadant Kompromis.

Tydeligst kommer Dualismen frem i *Konkordaterne*. Konkordatet[1]) er en retsgyldig Overenskomst mellem den katolske Kirke og en eller anden Stat. Oprindelig blev Konkordatet opfattet som et Privilegium, Paven i Kraft af sin Overhøjhed skænkede en Stat, og som han derfor kunde tage tilbage igen, naar han skønnede det ret. Og endnu 1925 søgte en katolsk Kirkeretslærer i den tyske Rigsdag at hævde, at dette var Kuriens officielle Opfattelse af Konkordatet. Men selvfølgelig vil ingen moderne Stat se saaledes paa Sagen. Konkordatet er en folkeretslig Overenskomst mellem to ligestillede Parter. Stater, i hvis Regeringer og Rigsdage der intet eller kun et svagt katolsk Element er, vil naturligvis ikke indlade sig paa Konkordater, da de derved svækker deres egen Autoritet, og da Kompromiset medfører Anerkendelsen af en vis Myndighed fra en fremmed Magts Side over deres katolske Undersaatter. Det er jo nemlig ikke en katolsk Autoritet i Landet selv, altsaa blandt Statens egne Undersaatter, som Staten slutter Overenskomst med. Det er en *Italiener!* I tidligere Aarhundreder var der Mulighed for, at en Pave kunde vælges ogsaa ud af en anden Nation. Det er nu efter Oprettelsen af Vatikanstaten en faktisk Umulighed, Italien vilde aldrig finde sig i, at en Ikke-Italiener residerede som absolut Enehersker i et Kvarter af Landets Hjerte. Men Stater med delvis katolsk Styre kan se deres Fordel ved et Konkordat. Og Paven kan naturligvis ogsaa opnaa store praktiske Fordele ved Konkordatet, f. E. paa Skolevæsenets Omraade. Men — at han for disse praktiske Fordeles Skyld kan forsvare at opgive de efter hans og Kirkens Mening inspirerede eller dog absolut autoritative Krav, er det uforstaaelige.

Som Eksempel paa Indrømmelser kan vi tage det meget betydningsfulde Konkordat mellem Pavestolen og det tredje Rige i Tyskland. Det hedder her i Art. 32, at den hellige Stol vil udstede «Bestimmungen, die für die Geistlichen und Ordensleute die Mitgliedschaft in politischen Parteien und die Tätigkeit für solche Parteien ausschliessen.» Altsaa Gejstlige og Ordensfolk maa ikke give sig af med Politik. Det er en Indrømmelse, som ganske vist ikke betyder Opgivelse af noget inspireret Dogme eller gaar imod den kanoniske Ret, men som afskærer de Gejstlige fra al direkte Ind-

[1]) Se Art. «Konkordat» i «Staatslexikon» III.

flydelse i Regering og Rigsdag, et Slag mod det gamle, fordum saa mægtige katolske Centrumsparti, og en Eftergivenhed over for Kejser Wilhelm I. Hvad Pius IX og Windthorst kæmpede for, og hvad Bismarck maatte bøje sig for, har Pius IX's Efterfølger opgivet. Og Art. 31 i Konkordatet udvider Forbudet mod politisk Virksomhed til alle katolske Organisationer.[1]) Men nu gaar vi til Art. 14. Den begynder saaledes: «Die Kirche hat grundsätzlich das freie Besetzungsrecht für alle Kirchenämter und Benefizien ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinden»; saa følger der forskellige Bestemmelser, saasom at katolske Gejstlige skal være tyske Statsborgere, og saa hedder det pludselig: «Die Bulle für die Ernennung von Erzbischöfen, Bischöfen, eines Coadjutors cum jure successionis oder eines Praelatus nullius wird erst ausgestellt, nachdem der Name des dazu Ausersehenen dem Reichsstatthalter bei dem zuständigen Lande mitgeteilt und festgestellt ist, dass gegen ihn Bedenken allgemein politischer Natur nicht bestehen.» Det vil altsaa sige, at ingen af de højere og højeste Gejstlige kan udnævnes af Kirken, før Rigsstatholderen i vedkommende Land har godkendt ham. I en afsluttende Protokol om Konkordatet staar der, at med Art. 14 skal der ikke være skabt Grundlag for Veto-Ret fra Statens Side. Man maa imidlertid være meget naiv, hvis man tror, at der ikke her reelt ligger en Veto-Ret fra Statens Side. Men det vil altsaa sige, at her har den hellige Stol givet efter paa det mest afgørende Punkt, nemlig i den ufejlbare Lære om, at Paven har «den øverste og fulde Jurisdiktionsmagt». Og Indrømmelserne gaar endnu videre. Gentagne Gange nævnes i Konkordatet Statens Love som Norm. Enhver Biskop skal ved sin Tiltrædelse aflægge en Troskabsed over for Statens Styrer og sværge at ville agte Forfatningen og virke for det tyske Statsvæsens Vel og Interesse (Art. 16). Og den juridiske Retsstilling for

---

[1]) «Diejenigen katholischen Organisationen und Verbände, die ausschliesslich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienen und als solche der kirchlichen Behörde unterstellt sind, werden in ihren Einrichtungen und in ihrer Tätigkeit geschützt.

Diejenigen katholischen Organisationen, die ausser religiösen, kulturellen oder karitativen Zwecken auch anderen, darunter auch sozialen oder berufsständischen Aufgaben dienen, sollen, unbeschadet einer etwaigen Einordnung in staatliche Verbände, den Schutz des Artikels 31, Absatz 1 geniessen, sofern sie Gewähr dafür bieten, ihre Tätigkeit ausserhalb jeder politischen Partei entfallen.»

alle kirkelige Organisationer, Ordener, Menigheder, Anstalter osv. bestemmes efter «den allgemeinen Vorschriften des staatlichen Rechts» (Art. 13). Med andre Ord: Kirkens Frihed og Selvstændighed er i høj Grad afhængig af Statens Velvilje. Men hvorledes kan denne Eftergivenhed forliges med de stolte Ord om Kirkens guddommelige Højhed? Og hvilken Samvittighedsnød vil ikke den katolske Biskop komme ud i, saafremt der udbryder Kamp mellem Stat og Kirke?

Nu vender vi os til *Protestantismen.*

Dens Syn paa Staten er et ganske andet, og Statskirken bedømmes derfor ogsaa anderledes. Grundsynspunktet er: Kirke og Stat er to, indbyrdes uafhængige Indstiftelser af Gud med hver sit Omraade. I den augsburgske Bekendelse hedder det i Artikel 28: (Reformatorerne) «er blevet nødt til at paapege Forskellen mellem den kirkelige Magt og Sværdets Magt for at trøste Samvittighederne, og de har lært, at begge Magter ifølge Guds Befaling fromt skal æres og agtes som Guds største Velgerninger paa Jorden. — Altsaa maa den kirkelige og den borgerlige Magt ikke sammenblandes. Den kirkelige har sin Bemyndigelse til at lære Evangeliet og forvalte Sakramenterne; den maa ikke bryde ind paa noget andet Embedsomraade, ikke overdrage Verdensriger fra den ene til den anden, ikke afskaffe Øvrighedernes Love, ikke ophæve den lovmæssige Lydighed, ikke lægge Hindringer i Vejen for retslige Undersøgelser angaaende nogen borgerlig Ordning eller Overenskomst og ikke foreskrive Øvrighederne Love om Statens Forfatning.»[1])

Denne Ligestilling af Stat og Kirke og den klare Adskillelse mellem deres Opgaver udelukker naturligvis ikke *Spænding* mellem Stat og Kirke. Vi skal ikke her give en historisk Skildring, men holde os til den moderne Protestantisme. Kun maa vi stærkt fremhæve, at naar Luther som bekendt bad Landsfyrsten om at hjælpe med til at bringe Orden i Kirken, gjorde han det, fordi man var i en Nødssituation. Læser vi f. E., hvad han skriver om Nødvendigheden af at visitere Præster og Menigheder,[2]) fremhæver han, at

---

1) «Die Bekenntnisschriften der evg.luth. Kirche» I (1930), S. 121 f. — «Den danske Folkekirkes Bekendelsesskrifter», oversat af Alfred Th. Jørgensen. (2. Udg. 1918). S. 72 f. 2) Weimarudgaven af Luthers Værker. Bd. 26, S. 195 ff.

dette egentlig er Biskoppens Gerning, og at han gerne havde set «dasselbige recht Bischoflich und besucheampt widder angericht». «Aber,» fortsætter han, «weil unser keiner dazu beruffen oder gewissen befelh hatte», saa har han henvendt sig til Landsfyrsten og bedt ham for Guds og Evangeliets Skyld udsende nogle dygtige Personer til denne Opgave.[1]) Og Luther har aldrig tænkt sig en Ordning, hvor Landsfyrsten skulde gribe ind i det, som er Kirkens særlige Opgaver vedrørende Tro og Lære.[2])

Den moderne Protestantisme staar principielt helt anderledes end Romerkirken over for Begrebet Statskirke. Fra evangelisk Hold hævder vi med Kejser Wilhelm, at vi ikke tjener to Herrer, baade Kirke og Stat, men kun een Herre, Jesus Kristus, som staar bag ved Kirken og Staten, og vi bøjer os kun for Kirkens og Statens Styrere, fordi og for saa vidt de handler efter hans Bud. Protestantismen gør intet Krav paa Kirkens Overhøjhed over Staten, og den opstiller ikke autoritative Regler, som den derefter maa læmpe under Samlivet med Staten. Den kender med andre Ord intet til Konkordater. Den hævder derimod, at der er Omraader, hvor baade Stat og Kirke har Rettigheder at hævde og Krav at stille, og hvor det er Guds Mening, at disse Rettigheder og Krav kan bestaa ved hinandens Side uden at besvære Samvittighederne. Et saadant Omraade er f. E. Ægteskabsordningen. Her har begge Samfund Interesser og Rettigheder, og de maa afstemmes efter hverandre. Et andet Omraade er Skolen. Et tredje Præstens Stilling i Samfundet. Han er efter protestantisk Opfattelse, som efter katolsk, baade Borger i Staten og Tjener i Kirken. Men den borgerlige Øvrighed er efter protestantisk Opfattelse lige saa vel indsat af Gud som den kirkelige Øvrighed. Og denne sidste har ikke sit Overhoved i en anden Nation, men kun i Præstens eget Folk. Ligesom Staten er en Nationalstat, saaledes bliver Kirken en Nationalkirke. Derved skabes der paa forhaand større Mulighed for Harmoni mellem Statens og Kirkens Krav.

I øvrigt er Forholdet mellem Stat og protestantisk Kirke ordnet højst forskelligt. Begrebet Statskirke er mangetydigt. Der gives i vore Dage ingen ren Statskirke, men heller ingen ren Frikirke. Og

---

[1]) Weimarudgaven af Luthers Værker. Bd. 26, S. 197. [2]) *Karl Holl:* «Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte» I (1923), S. 326 ff.

intetsteds er man faldet helt til Ro med Ordningen af Forholdet mellem Stat og Kirke. Alle Vegne er der en stærkere eller svagere Spænding. De Reformerte er naaet videst. De har gennemgaaende løsnet Forbindelsen og gjort Kirken relativt selvstændig. Særlig betydningsfuld var i saa Henseende Sammenslutningen i Skotland for nogle faa Aar siden mellem de to store presbyterianske Kirker til een «Church of Scotland»; ved Sammenslutningen maatte den ene Kirke opgive sin hidtidige Forbindelse med Staten. Mærkeligst i Øjeblikket er Situationen i Tyskland. Den yderligtgaaende Fløj indenfor de kristne Nationalsocialister, «Deutsche Christen», ønsker Ensrettethed inden for Kirken og ønsker Kirken ind under Staten, altsaa en Statskirke. «Deutsche Christen» fik da ogsaa skabt en «Rigskirke». Men Kirkefolket i Tyskland ønsker en selvstændig Kirke. Og nu staar der en aandeligt svag, statsafhængig Rigskirke over for en aandeligt stærk, selvstændig «Bekendelseskirke». Det er ganske interessant, at Bekendelseskirken anvender Art. 28 i den augsburgske Bekendelse mod Rigskirken og Rigsbiskop Müller. Hvad Reformatorerne bebrejdede de katolske Biskopper, nemlig Sammenblanding af det kirkelige og det borgerlige, bebrejder Bekendelseskirken nu Rigskirkens Biskopper, og netop ud fra Art. 28! Rigsregeringen i Tyskland har staaet ret tilbageholdende over for Kirken, skønt det ikke har manglet paa ivrige Opfordringer til at ensrette ogsaa Kirken. Men Spændingen mellem de to Kirke-organisationer er saa stærk, at Rigsregeringen utvivlsomt maa bestemme sig til enten at yde Müller effektiv Støtte eller lade ham falde. Et Forlig mellem de to Kirkeorganisationers Ledere kan ikke længere tænkes.

Naar Spændingen mellem Stat og evangelisk Kirke er saa stærk i vore Dage og spores saa at sige alle Vegne, hænger det ikke blot sammen med en Trang hos de protestantiske Kirker til at selvstændiggøre sig, men endnu mere med en Trang hos den moderne Stat til at gribe stærkere ind i Folkets Liv og Arbejde. Staten vil dirigere baade det ene og det andet. Diktaturlysten bliver stærkere og stærkere. Og de lutherske Kirker, som altid har staaet i langt intimere Forbindelse med Staten end de reformerte, er gennemgaaende vanskeligt stillede. Selv i de Forenede Stater, hvor alle Kirker har Frikirkekaar, mærker man nu Statens Indgriben, f. E.

paa det filantropiske Omraade. Bedst synes Forholdet mellem den lutherske Kirke og Staten at være ordnet i Finland, hvor Kirken støttes økonomisk af Staten, men iøvrigt er ret selvstændig. De øvrige nordiske Kirker har gennemgaaet en ret rolig Afvikling af Forholdet til Staten, men Afviklingen er ikke afsluttet, og for Danmarks Vedkommende er den stoppet op paa Halvvejen. Man har i Danmark givet den lokale Menighed en ret stor Selvstændighed, men ladet Kirken som Helhed stadig være afhængig af Staten. Det gaar ikke. Man kan ikke have Tilnærmelse til Frikirke forneden og Tilnærmelse til Statskirke foroven.

Her har *Norge* ført Udviklingen langt klogere og besindigere fremad. Man har ikke i Norge ensidigt overladt Myndighed paa Myndighed til Menighedsraadene og samtidig ladet Kirkens øverste Ledelse i Stikken. Man har givet Menighedsraadene en vis, begrænset Myndighed, og man har indført Bispedømmeraad og Bispemøder, som samtidig sikrer Kirkens Ledere en vis Myndighed og Indflydelse.

Vi slutter. Den moderne Kirke har mange Opgaver og store Vanskeligheder. Den moderne Stat har imidlertid endnu flere Opgaver og endnu større Vanskeligheder. Da nu Kirke og Stat paa saa mange Maader kan støtte hinanden paa det aandelige og moralske Omraade, i den unge Slægts Opdragelse og Uddannelse, i Omsorgen for de Lidende i Samfundet, i Fremme af Arbejdet for Fædrelandet og Kærlighed til Fædrelandet, kort sagt i Folkelivets Fremgang, bør og maa de to kunne afstikke deres Grænser og organisere deres Samarbejde. Og de protestantiske Kirker staar i saa Henseende gunstigere end den katolske, fordi de hverken møder med saadanne Krav som den katolske, ej heller opstiller autoritative Regler, som der i givet Tilfælde skal slaas af paa. Begge Kirkeafdelinger bør imidlertid finde Vej frem til fredeligt Samarbejde med Staten. Og Staten paa sin Side bør erindre det gamle Kongeord: «Gudsfrygt styrker Riget».

EN OKÄND UNGDOMSDIKT AV C. O. ROSENIUS

MED INLEDANDE ORIENTERING

Av Sven Lodin.

En av de centrala faktorerna i 1800-talets andliga historia i Sverige utgöres av de omfattande väckelserörelser, som i flera olika vågor från 1850-talets början drogo fram över landet under ungefär tre årtionden. Mycket skedde under denna tid. Baptismen vann insteg i Sverige, och den stora schismen inom väckelsen ägde rum, den som förorsakades av den waldenströmska försoningsstriden och striden om «de fria nattvardsgångarna» och som ledde till bildandet av det frikyrkliga Svenska Missionsförbundet, som snart fick mycket stor anslutning.

Det var sålunda anderiktningar av skilda slag, som gjorde sig gällande, men detta till trots kan man dock säga, att väckelsens huvudström åtminstone till 1870-talet hade en evangeliskt luthersk prägel, varvid ganska stark tonvikt får läggas vid ordet evangelisk. En andlig vårtid av sällsynt mäktighet var det, även om svagheter förvisso ju längre dess mer framträdde i väckelsen. Svagheterna inom vissa delar av denna voro närmast av hyper-evangelisk art och sammanhängde med bakgrunden till folkväckelsen. Gammal lagfromhet och neologisk moralism hade bundit samvetena. Så slog pendeln lätt över till motsatt ytterlighet.

Att emellertid väckelsen i stort sett, särskilt under de tidigare skedena, bevarade en sund prägel, berodde säkerligen till icke ringa del på det andliga inflytande, som utgick från Carl Olof Rosenius,

Norrlandssonen, som i sin egen andliga utveckling genomlevt det centrala i det som för väckelsens folk blev det befriande budskapet, han, som framför allt genom sin tidning, Pietisten, kom att intaga en sådan ställning, att hans förkunnelse kunde nå de av Andens vindar berörda skarorna i landets olika delar.

Men därför får också Rosenius' ungdomsutveckling ett intresse, som går vida utöver det rent personhistoriska. Klarläggandet av de olika faktorer, som bidragit till danandet av hans andliga personlighet, bidrar i själva verket till att kasta ljus även över den stora väckelsens andliga egenart.

I fråga om Rosenius' andliga utveckling är det två faktorer, som särskilt betonats, nämligen dels de andliga inflytelserna från hembygden, vilka bl. a. förde till ett intensivt studium av Luther, dels intrycken från samarbetet och gemenskapen åren 1837—1842 med den engelske metodistpastorn George Scott, då verksam i Stockholm. I min avhandling «Carl Olof Rosenius i unga år» har jag sökt uppvisa, att då det gäller avgörande impulser, ha ungdomsintrycken från den norrländska hembygden varit av långt större betydelse än samarbetet med Scott.

Norrland har betytt mycket i de svenska väckelserörelsernas historia. Under 1700-talet gäller detta främst de sydnorrländska provinserna, med 1800-talets början rycka de nordliga kustlandskapen Norrbotten och Västerbotten (även sammanfattade under namnet Västerbotten, men icke minst i fråga om den andliga historien lämpliga att särskilja) fram i förgrunden. Här möta vi i själva verket ett egenartat förspel till det som inom större områden skedde under väckelsetiden vid århundradets mitt, ett förspel, som just genom Rosenius fick sin särskilda betydelse för den stora väckelsens genombrott.

I dessa trakter finnas på några håll spår av herrnhutiskt inflytande under 1700-talet, liksom inslag av mer eller mindre utpräglad gammalpietistisk fromhet också kunna förmärkas från samma tid. Gäller det folklivet mer i dess helhet, torde kunna sägas, att lagens tyngd vilade över sinnena.

Så kom med 1800-talets första år i Piteåbygden genombrottet för en ny evangelisk väckelserörelse, det senare s. k. nyläseriet. Väckelsen spred sig inom kort norrut till Luleå- och Kalixbygderna,

söderut till Västerbotten. I de av denna rörelse gripna kretserna kom inom få år studiet av Luther, nærmast Kyrkopostillan och senare även Galaterbrevs-kommentaren, att få avgörande betydelse, men de herrnhutiska sångböckerna gåvo ocke — i olika hög grad på olika håll — något av sin färg åt fromhetslivet.

På sina håll utartade väckelsen, och vissa kretsar drogos allt mer i separatistisk riktning; i varje fall i Västerbotten gällde detta dock ej om själva huvudströmmen. Sin starkaste och sundaste utveckling torde rörelsen ha haft i norra Västerbotten, där andekraftiga och besinningsfulla ledare ur bondeklassen såsom Gerhard Gerhardsson, Anders Larsson och den märkliga kvinnan Maja-Lisa Söderlund i Storkåge utövade ett betydelsefullt inflytande. Det fanns hos själarna ett djupt behov av frigörelse genom evangelium från lagens ok, och detta var utan tvivel huvudorsaken till nyläseriets mäktiga spridning.

Carl Olof Rosenius' far, Anders Rosenius, var en av de första, som i Piteåbygden grepos av nyläsarväckelsen, och när han senare blev präst, bibehöll han förbindelsen med nyläsarkretsarna. Sedan sonen genom Pontoppidans Trosspegel kommit till andlig avgörelse, fick han i dessa kretsar ett andligt hem, samtidigt som studiet av Luther, Kyrkopostillan och «Galaterboken», blev av djupgående betydelse för hans inre utveckling. Av direkt personliga inflytelser må först och främst nämnas det han fick mottaga genom Maja-Lisa Söderlund, som blev honom en andlig moder. Det fanns hos Rosenius en säregen känslighet för Guds helighet, en känslighet, framsprungen ur personlighetslivets innersta ehuru i sitt framträdande medbetingad av ett från mödernesidan nedärvt svårmodsdrag. För Rosenius' utveckling var det av avgörande betydelse, att han med denna sin inre känslighet, förbunden som den var med ett djupt sanningskrav, mötte Luthers starka ande såväl som nyläseriet i dess bästa utgestaltning.

Hans andliga inställning hade också fått sin personliga utprägling, når han vid en kritisk tidpunkt i sitt liv sökte hjälp hos Scott. Efter endast ett halvt års studier vid universitetet i Uppsala hade Rosenius, främst på grund av ekonomiska svårigheter, tagit plats som informator på Lenna gård i Stockholms närhet. Det var hans mål att bliva präst, men vägen syntes på olika sätt

spärrad; utom de ekonomiska bekymren inverkade sjuklighet och psykisk depression. Hans böner om hjälp och framgång i studierna tycktes ej få något svar. Så utmynnade det hela i en tvivelkris av stark intensitet.

I denna kris blev Scott — som Rosenius ej på förhand kände — genom sin skarpblick som själasörjare Rosenius till avgörande hjälp. Och denna andliga hjälp blev inledningen till en personlig förbindelse, som förde den unge Rosenius in i arbetet som Scotts medhjälpare. Denne var sedan 1830 verksam i Stockholm. Hans arbetsfält hade mycket snart kommit att sträcka sig längre än till engelsmännen i Stockholm. Scott kom efterhand att allt mer medvetet syfta till ett väckelsearbete inom den svenska kyrkan, och vid den tid det här var fråga om hade han redan fått förbindelse med läsarkretsar i olika delar av landet. Men härvid var det givetvis av största betydelse för honom, den engelske metodisten, att vid sin sida ha en svensk lutheran och en sådan, som också förblev lutheran. Samtidigt måste själva den art av verksamhet det här gällde utöva en inre dragning på den norrländska läsaren Rosenius.

Det direkta samarbetet blev dock ej långvarigt, då Scott redan 1842 efter ett pöbeluppträde i den s. k. Engelska kyrkan, tillkommen för hans verksomhet (nuvarande Betlehemskyrkan), måste lämna landet. Så fick den 26-årige Rosenius ensam fullfölja verket, till att börja med i undangömd tillbakadragenhet, men snart åter öppet och offentligt. Därtill kommo predikoresor och först och sist redigerandet av tidskriften Pietisten, vars utgivande begynts av Scott kort tid före hans fördrivande. Pietisten blev genom Rosenius av enastående betydelse under väckelsens genombrottstider.

I fråga om Rosenius' utveckling under tiden för hans bekantskap och samarbete med Scott har man emellertid att räkna icke blott med det inflytande Scott i vissa avseenden kan ha utövat utan ävan med den direkta andliga betydelsen för Rosenius av tvivelkrisen, hjälpen därur och den därmed följande, ingripande omläggningen av hans levnadsväg. Här möta vi i själva verket faktorer av djupgående andlig betydelse. Det är ej fråga om någon förändrad grundinställning, men det rör sig om en genomgående

personlig fördjupning. Det blir något djupare personligt tillägnat och tillkämpat i Rosenius' trosliv, en fastare grundad trostillförsikt och ett drag av djupare överlåtenhet åt Guds vilja. Härvid blir i själva verket tvivlens nöd och hjälpen därur en av huvudbetingelserna för att han skulle kunna tänka sig att lämna de gamla planerna och öppna sig för den i dåtiden revolutionerande tanken att bli lekmannapredikant.

Ett belägg för tvivelkrisens betydelse härutinnan utgör ett hittills okänd poem, författat av Rosenius «Carls-Dagen 1840», alltså i slutet av januari nämnda år, och tillägnat hans fästmö, Agatha Lindberg. Rosenius var då ännu informator på Lenna, men hade kommit i sådan personlig förbindelse med Scott, att han fått blicka in i dennes planer på att göra sin verksamhet till en medelpunkt för väckelserörelserna i landets olika delar. I mitten på mars 1840 — alltså omkring en och en halv månad efter poemets författande — fattar Rosenius det avgörande beslutet i fråga om att släppa de gamla framtidsplanerna för att i stället bliva Scotts medhjälpare. Det är denna tidpunkt för tillkomsten av de enkla verserna, som skänker dem ett säreget intresse.

Bakom ligger tvivelkrisen och dess anfäktelser, framför synes det som om den nya vägen redan började skymta. Ja, det senare torde i själva verket just av versernas innebörd framgå, men ock, att avgörandet ej skett och att Rosenius i detta läge helt överlåter sin framtid i Guds händer, allt bidragande till en klarare belysning av denna viktiga tidpunkt i Rosenius' liv — vi kunna nämligen ej med bestämdhet säga, när han på allvar först började stanna inför tanken på att bliva Scotts medhjälpare. Men framför allt ana vi något av de genomgångna erfarenheternas andliga betydelse för det förestående avgörandet, men icke blott för detta utan även för Rosenius' kommande livsgärning med dess förankring i hans personliga utveckling, för hans själavård, för själva den andliga tyngden i hans budskap.

Verserna äro av följande lydelse:

Du lilla syster
Mig yttra lyster
I några rader
Att jag är glader.

Jag ser Guds Nåd
Hvart jag mig vänder,
I allt som händer
Hans visa råd

Osäglig smärta
Har ofta qvalt
Mitt arma hjerta
Och gjort det kallt
För Gud — när fjerran
Jag gått från Herran
När mina tankar
Ej hafvit ankar
Men drifvits vida
På verldens haf
Långt från Guds sida
Och sväfvat af
I framtids öden
Allt fram till döden.
Jag byggt Palatser
Af föresatser
Utaf beslut
Som ramlat ut.
Och hur mitt hjerta
Dervid känt smärta,
Sig känt oroligt,
Det är otroligt.
Jag suckat och gråtit och bedt
Men knappt någon möjlighet sett
Till ändring i denna min nöd
Och då har jag önskat min död.
Men felet jag nu vet
Min U n d e r g i f v e n h e t
F ö r G u d var icke hel.
Betraktom detta fel.
Jag bad väl: «Ske Guds vilja!»
Jag önskade det ock;
Men kunde icke skilja
Den tanken från mig dock
Att det och det som föll mig in
Skull äfven vara Guds beslut.
Och när nu föresatsen min,
Mitt luft-torn, plötsligt ramla ut,
Led min förtröstan nederlag.
Märk: Gud skull tänka just som jag

Om jag på Honom skulle tro
Och vara nöjd och hafva ro.
Si här en källa
I jemmerdal
Från hvilken välla
Så många qval.

Nej konsten att få Herrans frid
Och ständigt deri vara glader
Det vore att i all sin tid
Som barn sin hulda Fader
Befalla Herranom sin väg.
Är du Guds barn, är Gud din Far,
Alldeles obekymrad var
Och undergifvet tänk och säg:
Ack Fader, du har bjudit mig
Att kasta all min sorg på dig
Det gör jag nu, och vill ej mer
Än att din vilja endast sker.
Och hvad du vill angår mig ej
Om du mig svarar, ja ell nej
På hvad jag vill — det är en sak
som ej skall göra mig omak.
Hvad jag skall bli, hvad jag skall få
Det kan just icke mig angå.
Det enda och det allt, jag vill,
Är att jag Dig får höra till
Får vara någon lem i dig
Hurdan och hvilken, rör ej mig.
Vill du att jag skall vara fot
Så vill jag icke öga vara,
Ja vill du allt skall gå mig mot,
Så vill jag medgång ej erfara.
Vill du att jag är sjuk og svag
Vill jag ej vara frisk en dag.
Vill du mig sända brist och nöd,
Så ske allt så till lifvets slut.
Vill du att jag nu vore död,
Vill jag ej lefva en minut,
Men vill du längre ha mig här,
Så vill jag icke vara död.
Min enda vilja blir och är
Blott viljan din i lust och nöd.

Om detta sinne låg på hjertats grund,
Hvad tröst vi hade i motgångens stund!
Hvad ljuft, hvad ledt, hvad helst som då oss hände
Vi logo åt motgången och bekände:
«Du underlige Gud, som alltid gör
Just viljan vår! — Nej huru så? jo hör:
Min enda vilja var att icke min,
men Herrans vilja skulle träffa in.
Nu har ej min, men Herrans vilja skedt,
Det var ju så jag velat, så jag bedt?»

Men om jag sjelf i vidrighet mig för,
Ej sjelf fullgör allt hvad som mig tillhör,
Och skyller dock på Gud och på Hans vilja,
Det vore fresta Gud — Nej man bör skilja
Emellan verkliga behof, och det
Man sjelf sig skapat — Ack! aldeles rätt,
Var här uppriktig mot dig sjelf, och gör
Förän du skyller Gud, hvad dig tillhör.
Så länge du dig sjelf kan hjelpa, så
Bör du som tiggare till Gud ej gå. —
Men just när du ej sjelf förmår att göra
Hvad du båd vill och bör i verk utföra
När du ej ens öfver din vilja rår,
Men som förlamad ingenting förmår
Mer än att ligga som en sjuk och gråta
Och uti dystra klagotoner låta
Och be om att få dö, allenast för
Att du förmår ej göra hvad du bör,
Just då, när så all mensklig hjelp är fjerran
Då är det tid att be och tro på Herran.
Som sagt: i nödens tid åkalla mig
Och prisa mig när jag har hulpit dig.[1])

---

[1]) I originalmanuskriptet, som har karaktären av ett med rättelser försett koncept (tillhör en sonson till C. O. Rosenius, civilingenjören Hjalmar Rosenius) angives såsom alternativ till de fyra sista versraderna följande:

Just då det vore tid att du framlade
Din nöd i bön för Fadren vår, som sade:
«Åkalla mig i nödens tid, och dig
Jag hjelpa skall och du skall prisa mig.»

MYSTIKK OG OPENBERRING

Av E. Kindingstad.

Det er vel snaut noko det er so ulike syn på innanfor religionsgranskinga som mystikken.[1]) Det er ikkje berre når det gjeld verdet av den at meiningane er delte, usemja er mest like stor når ein skal segja kva mystikk er for noko.

Me vil her freista finna ut kva som er grunnhåtten i mystikken. Det fyrste spursmålet det då gjeld å få svar på, er um mystikken høyrer med til religionen som eit integrerande element eller ei. Dei som svarar ja på dette er stort set einige um at det «mystiske» er det viktigaste i all levande religion. Det er *det* som gjev religionen liv og varme, det representerar sjølve det løyndomsfulle gudssamfundet. Som ein av dei mange representantane for dette synet kan nemnast W. James.

Det er viktig for forståinga av dette spursmålet å leggja merke til korleis mystikarane steller seg andsynes den *tradisjonelle religion*. Mange av dei kjenner seg nok bundne av tradisjonen og vågar ikkje — iallfall heilt — å skilja seg frå den. Men det er eit gjenomgåande drag hjå dei verkelege mystikarane at dei lita eller inga interesse har for den tradisjonelle tru og hennar ritus. Dei synest greida seg godt utan dette, ja trivst ofte best på den måten. Dette gjeld um slike som alle er einige um å kalla mystikarar.

Dette syner at mystikken etter sin grunnhått er noko for seg sjølv, noko sjølvstendig andsynes den religiøse tradisjon. Mystikk er altso ikkje eit serskilt religions*element,* men ei sermerkt *form* for religion.

[1]) I heile denne utgreidinga er det berre tale um mystikk i religiøs meining.

Den historisk yverleverte religion vert alltid set på av sine dyrkarar som resultatet av guddomleg openberring. Difor vil me her kalla all slik religion «openberringsreligion». Og me vil freista verta klår yver kva mystikk er, meddi me set den i høve til denne religionsform.

Me vil då freista å syna at den mystiske uppleving fyreset ei sermerkt psykologisk innstilling. Men me vil ikkje stansa med det. Me ynskjer å få fram at det vesentlege i mystikken ikkje ligg i det psykologiske, men i høvet til «openberringa», den «openberring» som til kvar tid finst. I det fylgjande vil me få sjå at dette er eit negativt høve. Men eit sovore høve kan ein ikkje godt framstella for seg sjølv, det må gjerast på bakgrunn av det tilsvarande positive høve. Med umsyn til dette siste vil me fyrst handsama det slik som det kjem fram hjå «profetane» og deretter hjå dei vanlege «truande». Denne utgreidinga fell då i tvo hovudbolkar: I. Mystikk og profetisme, II. Mystikk og tru. Men under II vil me ikkje nøgja oss med å peika på ålmenreligiøse kjennemerke på mystikken, me vil ogso freista syna kva som sermerkjer han frå kristeleg synsstad.

I.

Ser me på dei definisjonar av mystikken som har vorte framsette i seinare tid, so fell det straks i augo kor vanleg den psykologiske orientering er. Det heng sikkert saman med vår tids sterke interesse og syn for det psykologiske i det heile. Og det må segjast å vera rett at mystikken representerar noko karakteristisk også som psykologisk fenomen, sjølv um me ikkje kan bli ståande med den psykologiske forklåring som den avgjerande og einaste — som me seinare skal sjå.

Liksom me her i det heile ynskjer å finna mystikkens vesen, meddi me set han i høve til openberringsreligionen, soleis ogso når det gjeld den psykologiske orientering. Frå psykologisk synsstad synest det karakteristiske for openberringsreligionen ingen stad koma so typisk fram som hjå profetane, serleg dei gamaltestamentlege profetar. Me vil difor her kalla denne religiøsitet for profetreligion, eller *profetisme*. Men me meiner at det let seg gjera i denne samanheng å tala um «profetisme» ogso i

utanfor-bibelsk religiøsitet. For det er ikkje her tale um sanningspursmålet i denne «openberring».[1]) (Sjå um dette ogso side 93.) Her er det berre tale um den psykologiske innstilling, noko reint *formalt*. Dei gamaltestamentlege profetar p. e. s. og dei som har utforma dei heidne religionstradisjonane i lære og ritus p. a. s. syner i den psykologiske innstilling so stor likskap, at me meiner det i denne samanhang let seg forsvara å kalla ogso desse siste «profetar».[2]) Uppgåva vert då for det fyrste å syna den psykologiske innstilling i mystikken på bakgrunn av den tilsvarande innstilling i profetismen.

Det karakteristiske for den psykologiske innstilling i profetreligionen er at det upplevande subjekt her ingen freistnad gjer på å stengja seg ute frå det vanlege medvet. Dette er ikkje so å forstå at profeten ikkje samlar hugen til andakt. Men han vert ståande med opne augo utetter mot verda, mot livet med den aktuelle situasjon og uppgåvone der. Dette serdraget kjem tydeleg fram i den gamaltestamentlege profetisme. Profetane tok her imot Jahves ord, ikkje med hugen vend inn i seg sjølve, men med interessa vend utetter mot den aktuelle stoda i folket sitt. Soleis tydde dei tidas teikn. Difor stend deira ord i inderleg relasjon til den tid dei kom fram i.

Heilt onnorleis med mystikken. Den psykologiske innstilling her synest vera råkande uttrykt i grunnordet for vårt «mystikk», i verbet μύειν = lata att augo, blunda. Mystikarane er samde um at skal dei få den etterlengta uppleving, so lyt dei venda seg burt frå sanseverda og venda hugen innetter. Det er ikkje berre det moralsk vonde, «kjøtet» ein lyt røma frå, men det sanseleg-timelege i det heile. Denne røming burt frå det timelege medvetsinnhald skal ikkje berre vera for dess betre å kunna konsentrera seg um eit religiøst innhald. Nei, målet er full utsløkking av heile det vanlege medvet i ekstasen.

Til denne karakteristikken vil ein kanskje innvenda at ogso profetane kan koma i ekstase, ikkje berre mystikarane. Mange nyare granskarar vil forklåra den gamaltestamentlege profeti som

[1]) Difor «openberring» i gåseaugo, for å syna at me ikkje utan vidare set den på like fot med den kristelege openberring. [2]) Ogso «profet» her i gåseaugo, for å syna at ordet er brukt ålmenreligiøst. — Ogso der desse gåseaugo ikkje finst, lyt dei underforståast alle stader der orda openberring og profet stend i ålmenreligiøs meining.

ekstatiske upplevingar. Sjå t. d. Heinrich Haeussermann: «Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie.»

Det er truleg rett at fleire profetar har upplivt ekstatiske tilstand, endå me meiner det ikkje på langt nær var so mykje av ekstase hjå dei g. t. profetar som t. d. Haussermann går ut frå. Ekstasen var vel heller eit undantakstilstand hjå dei store profetane. Men p. a. s. er ikkje spursmålet ekstase — ikkje ekstase her det avgjerande. Det avgjerande er ikkje den psykologiske tilstand, men *innstillinga, stemneleida.* Når profeten kjem i ekstase, so er det fordi den religiøse uppleving tek han so sterkt at han «fell burt». Mystikaren derimot søkjer ekstasen for å få si uppleving. For profeten er ekstasen eit tilstand som ingen interesse har i seg sjølv, den er vel for han helst ei fylgje av det menneskelege sin veikskap andsynes det guddomlege. For mystikaren er ekstasen målet og — som oftast — utgangspunktet for dei ekte mystiske upplevingar.

P. a. s. kan det ogso vera mystiske upplevingar uten ekstase. Ligg det karakteristiske for mystikken psykologisk set i vendinga innetter, burt frå sanseverda, so kan det ikkje vera noko i vegen for å ha upplevingar som etter sitt vesen er mystiske, utan at det er kome til ekstase. Det er like fullt so at denne upplevingsart trivst best på andre sida av det medvetne livs grenser. Den mystiske rettningen stilar mot ekstasen som den i psykologisk meining ideelle upplevingstaden.

Profeten står med sine upplevingar i openberringas teneste, meddi hans syner etc. formar seg i ord som er forstålege for andre menneskje. Men soleis er det ikkje med mystikaren, som me snart skal sjå. Men denne ulikskap er psykologisk grunna i deira ulike innstilling. Fordi den profetiske uppleving går for seg — normalt — i eit dagklårt medvet, difor maktar den å forma seg ut i klåre fyrestillingar. Denne uppleving kan difor uttrykkast i ord, sjølv um orda i innhald ikkje fell saman med det dei endefram og bokstavleg tyder. Som uttrykk for ei yververdsleg, guddomleg røynd fungerar orda som symbol. Men det vil ikkje segja at dei dermed vert uklåre eller mindreverdige uttrykk for saka sjølv. Den fullborne religiøse uppleving konstituerar ein naudsynleg samanheng millom sak og symbol.

Den mystiske uppleving derimot går — som me har set — for det meste for seg burtanfor det medvetne livs grenser. Difor maktar ikkje denne uppleving å forma seg ut i fyrestellingar, som fyreset medvet. Det hindrar likevel ikkje at mystikaren talar um sine upplevingar. I den mystiske litteraturen vrimlar det av bilete som skal fortelja um upplevingane. Men her er det ikkje noko naudsynleg høve millom sak og uttrykk, det mystiske «symbol» er utflytande og ubestemt. Mystikarane freistar nok å tala um det dei har upplevt, men det er liksom dei straks set ein strek yver det dei har sagt — det let seg ikkje uttrykkja, det er prinsipielt usegjeleg. Me ser soleis at den mystiske innstilling gjer det psykologisk umogeleg å utforma noko lære, nokon tradisjon. Mystikaren står ikkje i openberringas teneste. For han er religionen berre ei privatsak.

Men no spørst det um den ulike psykologiske innstilling er nok som forklåring på at profeten er openberringsberar, mystikaren ikkje. Vil ein segja kva som sermerkjer ein profet, so syner det seg at det ikkje er nok å karakterisera han som ein religiøs person med hugen vend utetter mot det blå. Det har gjenomgåande vore ein feil at ein har set profetane berre som religiøst utettervende, «circumspective» personar. Profeten er heller ikkje berre uppteken med å søkja Gud i hendingar og ytre tilhøve. Me vil aldri skyna profeten fyrr me har set han i det høve han står til den openberring, den tradisjon som fyreligg fyre han. Dei g. t. profetar t. d. livde og anda i den openberring som var gjeven til federne. Derifrå hadde dei fått sitt syn på Gud og på menneskja. Her lærde dei å kjenna Gud som den yververdslege. Han kunde nok ha umgjenge med sitt folk, men det religiøse høve er som person til person. Og ut frå denne kanning såg dei på si samtid og tydde tidas teikn. Det var med utgangspunkt i den religiøse tradisjon at dei ogso utala seg um framtida. Den openberra tru var kjelda og bakgrunn for alle deira upplevingar med Gud. Dette syner at det fyrste og vesentlege hjå profeten ikkje er hans psykologiske innstilling, det primære er hans høve til openberringa. Og dette høve er det som ogso dikterar hans psykologiske innstilling.

Ser me no på mystikaren, so er heller ikkje hjå han den snaue psykologiske rettning innetter det avgjerande, det primære er at

han prinsipielt har vendt seg burt frå den fyreliggjande religiøse tradisjon. Her kan ein nok innvenda at mange mystikarar ikkje har gjort seg ferdige med den kyrkjelege lære og ritus. Men det kjem seg av at dei i praksis ikkje har makta (eller våga) å frigjera seg frå tradisjonen. *Som mystikarar* står dei likesæle til denne tradisjon og kjenner seg uavhengige av den. «De vil gå deres egne veier,» segjer Edv. Lehmann i «Mystikere i kristendom og Hedenskab», side 6. Og dei gjer «Modstand mod den offisielle Religion». (Same verk, side 57.)

Det er altso ikkje berre sanseverda og den aktuelle situasjon der mystikaren vender seg ifrå, men han let att augo ogso for den spesielle tradisjonsgjevne openberring. Det er då ingen annen veg att for han enn inn i seg sjølv. Me ser soleis ogso her at det primære er mystikarens negative høve til openberringa og at den psykologiske innstilling kjem som ei naudsynleg fylgje av dette høve.

Spør ein so kva som ligg til grunn for dette ulike høve til openberringa att, so kan ein vel svara at det kan ha ymse subjektive årsaker, so som lynde o. s. b. Påverknad utanfrå kan ogso spela inn. Men til sist stend det på eit *val*, som ikkje kan nærare etterlysast.

Når me no har freista få fram det som etter vår meining skil millom mystikk og profetisme, vil det vel ha falle i augo under handsaminga kor lik profeten har vorte ein vanleg «truande». Når han fører openberringa vidare, so gjer han ogso det so å segja som truande — me tenkjer då på hans høve til den tradisjonelle openberring. Me fann det likevel tenleg å setja upp mot kvarandre mystikk og profetisme, når det galdt å få fram mystikkens psykologiske serdrag og å syna vegen vidare frå det psykologiske til det som me held for å vera det viktigaste, mystikkens høve til den yverleverte openberring. Når det gjeld utviklinga av dette siste, kan det gjerast enklast og tydelegast når me set mystikk upp imot tru. «Tru» uttrykkjer då det positive høve til openberringa. Me går dermed yver til næste hovudbolken: Mystikk og tru.

II.

Når me i fyrre bolken kom inn på profetens høve til den religiøse tradisjonen, so var det serleg for å syna at dette gav forklåring på hans psykologiske innstilling og dertil kvalifiserte han for den profetiske vidareføring av openberringa. I denne bolken derimot er det sjølve trushøvet som har interesse, slik som det syner seg hjå ein vanleg truande, utan det profetiske kall. Uppgåva vert då å framstella mystikkens høve til openberringa på bakgrunn av trushøvet.

Fyrst vil me (1.) gjeva ei stutt framstelling av dei viktigaste ålmenreligiøse, d. v. s. formale kjennemerke på mystikken i høve til trua. Derefter vil me (2.) freista karakterisera mystikken ut frå den kristne openberrings synsstad.

1. Som ein vil ha set vert alle historiske religionssystem her samla under uttrykket «openberring». Som nevnt (side 89) er dermed ingen ting sagt um sanningspursmålet i dei ymse religionar. Det er i det heile ikkje innhaldet, truene som her har interesse, men trushøvet, d. v. s. det positive høve til den fyreliggjande openberring. Alle utsegner um dette lyt då verta av ålmenreligiøs, formal karakter.

Når me segjer at den truande stend i eit positivt høve til openberringstradisjonen, so ligg det i det at han ikkje stend i noko direkte, umidla høve til det religiøse objekt, men berre indirekte gjenom eit ytre *medium*. Openberringa har nemlig — som heilag tradisjon — ogso ei dennesidig, ytre sida, som er tilgjengeleg for dei menneskelege sansar. Dette er likefullt so anten tradisjonen er skriftleg fiksert eller den berre lever i den munnlege tradisjons form. Det er soleis karakteristisk for den truande at han treng eit ytre medium i sitt religiøse høve. Utan dette medium kjenner han ingen veg til den religiøse verda.

Det karakteristiske for mystikaren derimot er at han ikkje treng noko ytre medium for å uppleva den religiøse kontakt. Difor går han likesælt forbi alle sansegjevne symbol, for å møta og skoda det guddomlege direkte, burtanfor det medvetne sine grensor. Mystikaren vil «ferdast i syn». Til denne direkte skoding svarar

ogso at han som oftast brukar visuelle bilete når han freistar tala um sine upplevingar.

Den truande er — um han elles reflekterar yver dette — yvertydd um at det er guddomen sjølv som har knytt si openberring til det ytre medium. Han har på denne måten teke umsyn til mennesket sin psykisk-fysiske konstitusjon, som treng eit sovore medium. Mediet er difor uttrykk for ei miskunnsam tilpassning frå guddommens sida — mediet er «nådemiddel». Og når mystikaren går utanum alle ytre openberringsmedia, so vil det — frå den truande sin synsstad — segja at han går utanum den vegen som guddomen sjølv har lagt for alle som søkjer han. Den mystiske vegen er difor dei ovmodige sin veg.

Men openberringsmediet er ikkje berre nådemiddel. Sidan det av guddomen er gjort til openberringsberar, so stig det fram for menneskja med ein absolutt *autoritet*. Kvar den som vil finna guddomen lyt bøygja seg for denne autoritet. Dette autoritative moment er karakteristisk for all trusreligion. P. a. s. er det klårt ut frå det som fyrr er sagt um mystikarens høve til openberringa at han står framand for all autoritet som kjem utanfra. Han går etter tilskundingar i sitt eige indre, «den indre røysta» har den absolutte autoritet for ham. Mystikaren er religiøst autonom.

Den autoritative openberring stakar upp for den truande ein klår veg, som både fører han til samfund med guddomen og reglerar det religiøse livet hans. Mystikken derimot viser ingen på fyrehand uppstaka veg til frelse. Kvar lyt til sist finna vegen sjølv. Her er ingen «ordo salutis», dette ogso av den grunn at den mystiske uppleving er prinsipielt usegjeleg, som me fyrr har set. Dette sterke subjektive, frireligiøse moment i mystikken gjer den avgjort individualistisk og asosial.

2. Som yverskrifta syner er uppgåva vår å setja mystikken i høve til «openberringa». Dette gjev ein samlande religionshistorisk synsstad. Men me vil ikkje verta ståande med ei ålmenreligiøs handsaming av mystikken, me ynskjer — som fyrr nemnt — ogso å sjå den ut frå spesifikk kristeleg synsstad. D. v. s. me vil setja mystikken i høve til den kristelege openberring.

Me lyt då fyrst verta klår yver det prinsipielle høve millom kristendomen og religionane når det gjeld openberringsspursmålet,

for å verta klar yver kvar me finn verkeleg, sann Gudsopenberring. Dette spursmålet kan ikkje avgjerast på tankens veg ut frå ålmenreligiøse refleksjonar. Vil ein ha svar på dette, lyt ein som kristen spyrgja kristendomen sjølv. Kristendomen, slik som den møter oss i den nytestamentlege tradisjon, ser seg sjølv som noko einestående i religionssoga. Medan religionane er utan verkeleg kjennskap til den sanne Gud (Ef 2, 12), so er denne Gud openberra i kristendomen.

Til denne kristendomens eksklusive stoda som openberringsreligion svarar vidare at den har eit *anna upphav* enn religionane. R. Otto har i si namngjetne bok «Das Heilige» freista gjeva ei *sams* forklåring på all «openberring» — ei forklåring som ogso skal gjelda kristendomen. Denne freistnad kan visstnok stå som ei type på det meste av det som er kome fram i seinare tid um dette emne ut frå religionshistoriske og -psykologiske utgangspunkt. Otto vil løysa openberringsspursmålet ved hjelp av eit apriorisk gjeve religiøst «anlegg» i mennesket. Dette anlegget er ei løynd, sjølvstendig religionskjelda som ligg i sjølve «gemyttet» (s. 149, 17. — 22. auflage). Frå denne kjelda flyt det både religiøse kjenslor og fyrestellingar. Den er altso religiøst produktiv. Men for at denne produksjon kan koma i stand er det naudsynleg at ogso sanserøynslone fær spela ei rolle. Dei skaper ikkje noko religiøst, men er naudsynlege, meddi dei vekkjer og eggjar det religiøse anlegget, dei verkar som «Reiz und Veranlassung» til at det religiøse kjem i funksjon (s. 147 ff.). Ei slik «religiøs produksjonskraft» har fulla ikkje det vanlege religiøse menneske, det er berre religiøst mottakande og vurderande. Religiøst nyskapande er berre «die Begabten» eller profetane (sjå s. 220 f.).

På denne måten vil Otto forklåra ogso den kristelege openberring. Kristendomen representerar høgste stadiet i den religiøse utvikling ut frå anlegget, og han utmerkjer seg framfor andre religionsformer fyrst og fremst med si harmoniske jamvikt millom dei «rasjonale» og dei «irrasjonale» moment: «Die immer klarere, immer machtvollere Rationalisierung und Versittlichung des Numinosen ist selber der wesentliche Teil dessen, was wir als Heilsgeschichte bezeichnen — —» (s. 146). Vidare heiter det (s. 183) at «in ihm (im Christentume) auf besondere — und überlegene

— Weise ein Moment menschlichen Geistesleben zur Reife gekommen ist, das doch auch anderswo seine Analogien hat».

Fyrst lyt me her gjera nokre merknader til Ottos syn på anlegget. Me meiner han tek det for mykje i biologisk meining. Han kan soleis t. d. bruka bilete um kimen som utfaldar seg til det vaksne tre o. s. b. Det biologiske synet krev at det religiøse anlegget utformar ei bestemt religionsform, liksom fræet t. d. inneheld prinsippet for utforminga av det vaksne treet. Og dette er vel ogso i grunnen Ottos syn. Sml. i so måte hans syn på kristendomen som den «klassiske» religionsform, s. 183.

Dersom ein vil bruka uttrykket anlegg, so lyt det takast i rein psykologisk, eller kanskje rettare i pnevmatisk meining. Det lyt ha den meining at mennesket som åndsvesen er tilgjengeleg for religion, i analogi med at det er «anlagt» for tankeverksemd o. s. b. Men då vil dei ytre umstende ikkje berre tyda «Reiz und Veranlassung», dei vil tvertum gjeva *stoff* til dei religiøse fyrestellingar. Det er vel ogso ein av grunnane til at dei ymse religionsformer, truer har vorte so høgst ulike.

Med denne korrigering av Ottos syn på anlegget kan me vera einige med han i at hans teori kan forklåra mangt og mykje av den ålmenne religionsutforming. Men me lyt gjera den innvending at dette synet kjem til kort som forklåring på kristendomen som *historisk* openberring. Guds openberring i Kristus går for seg gjenom historiske hendingar, og desse kan aldri forklårast ut frå noko menneskeleg anlegg. Ein laut då i all fall mytologisera all historisk tradisjon. Kristendomen kjem til oss som ein *bodskap* og stend soleis i sitt upphav heilt uavhengig av alt immanent menneskeleg. Difor kan ogso denne openberring på viktige punkter endåtil koma i strid med den ålmenreligiøse sans, eller — um ein vil — med det religiøse anlegget. Og det er ogso tilfellet.

Men liksom dette openberringsynet ikkje gjer rett og skil mot kristendomen som historisk religion, so kjem det ogso til kort når det gjeld å få fram kristendomens eksklusive stoda som openberringsreligion. Dersom ein går ut ifrå at det i kristendomen finst verkeleg gudsopenberring, so lyt ein etter dette synet medgjeva at Gud har openberra seg ogso i andre religionsformer som skriv seg frå det same anlegget. Det kunde då berre verta tale um

ein skilnad i grad. Men dette er — som me har set — stikk imot det kristelege syn.

Kristendomen nektar ikkje at ein ut frå samspelet millom det religiøse «anlegget» og røynslone i sanseverda kan koma til den kanning at det finst ein Gud til. Me kan her tala um ei «kosmisk» gudsopenberring som er gjeven i og med skapinga, sml. Rom 1, 19 ff. Men det kristendomen nektar, er at mennesket etter fallet på denne måten kan ha noko kanning av *korleis* Gud er. Difor segjer Paulus at heidningane beint fram er «utan Gud». Difor laut det ei serskilt openberring til, som ikkje er gjeven i og med skapinga eller i noko «anlegg». Denne openberring er i kristendomen realisert i *Kristus*. P. a. s. har religionane inga verkeleg openberring av Gud, fordi dei ikkje har Kristus.

I det fyregåande har me kalla all religiøsitet som ikkje står i eit positivt høve til den autoritative religiøse tradisjon, «openberring» for mystikk. Når no kristendomen vert ståande att åleine som verkeleg sann openberring, so vert dermed all religiøsitet som ikkje står i eit positivt høve til denne openberring, å karakterisera som mystisk *ut frå eksklusiv kristeleg synstad*. Likeeins lyt ein segja at heile det idealistiske openberringsynet åt R. Otto t. d. er mystisk, fordi det set kristendomen prinsipielt på same lina som religionane. Det same gjeld alle forklåringar på «openberringa» som ei immanent verksemd ut frå menneskeånda sjølv.

I det fylgjande vil me freista syne ein del praktiske konsekvenser av det resultatet me no er komne til.

Me har set at Gud har openberra seg i Kristus på ein verkeleg og sann måte. Denne openberring er komen til oss gjenom Skriftordet, som vitnar um Kristus. Dette gjeld ikkje berre um N. T., men ogso det gamle. Joh 5, 39. Skriftordet er altso *mediet* for den kristne sitt høve til openberringa. Men her reiser spursmålet seg, um det ikkje kan vera tale um kristelege upplevingar utan at Skriftordet er det direkte utløysande medium. Dette spursmålet vil me fyrst belysa negativt, meddi me vender attende til R. Otto. For han tyder dei ytre hendingar og tilhøve ikkje berre «Reiz und Veranlassung» for det religiøse anlegget. Det religiøse menneske kan ogso kanna «det heilage» i dei ytre ting. Dette kallar han «divinasjon». Sjå «Das Heilige», s. 185.

Det er klårt at Otto ogso her rører seg på ålmenreligiøs grunn. Visstnok talar han ikkje berre ålment um «Das Heilige in der Erscheinung», s. 184 ff., han talar ogso um «Divination im Urchristentume», s. 197 ff. og um «Divination im heutigen Christentume», s. 204 ff. Ja, han talar ogso direkte um Jesus som objekt for divinasjon, s. 221. Men heile tida reknar han berre med den ålmenreligiøse evne som knytter seg til det religiøse anlegget. Dette kan nok kallast religiøs uppleving, men ikkje i kristeleg meining. Til den kristelege kanning trengst noko meir enn den naturlege religiøse evne, dertil trengst Anden. Otto talar i denne samanheng ogso um testimonium spiritus sancti. Men han talar ikkje um «spiritus» i objektiv meining som Guds Ande, men um vitnemål ut frå det aprioriske kanningsprinsipp som ligg i sjølve menneskeånda.

Sidan denne «divinasjon» berre reknar med immanente kanningsprinsipp, kan den ikkje segjast å ha noko serleg kristeleg verde, det er tvertum umogeleg å ha noko kristeleg uppleving berre på eit slikt grunnlag. Ja, sjølv um objektet for divinasjonen er den historiske Jesus, so kan ingen ha noko *kristeleg* kanning av han utan Anden. Sml. 1 Kor 12, 3. Ottos «divinasjon» rører seg altso dermed utanfor Kristus-openberringa som Skriftordet vitnar um. Den framsteller seg altso frå kristeleg synsstad som mystikk.

Men no er spursmålet: Finst det ein *kristeleg* divinasjon? Skal den vera kristeleg, so er det etter det fyregåande klårt at den lyt stå i organisk samanheng med Kristus-openberringa. Me har set at det er umogeleg ut frå ålmenreligiøse kanningsprinsipp. Men på mennesket sitt «ja» til Kristus-bodskapen vert det skapt eit nytt kanningsprinsipp i han ved Anden. Dette gjer at den truande no kan «høyra» sin Gud tala ogso gjenom vanlege fenomen i menneske- og naturliv. Det vil her ifylgje sakas natur fyrst og fremst dreia seg um upplevingar av Gud som Skaparen og Styraren. Og at den truande har Anden, det er den *subjektive* fyresetnad for upplevingas kristelege art. Men det lyt ogso finnast ein *objektiv* samanheng millom det direkte utløysande medium og Kristus-openberringa. Det skapte (natura) er ikkje i seg sjølv ein einstydig tale til menneskja um Gud. Det lyt forklårast. Men den rette forklåring fær det skapte nett frå Kristus-openberringa, meddi

Skriftordet kastar sitt ljos ogso yver natura. I dette forklårande ljoset vert det skapte sjølv uttrykk for ein del av openberringa. Det er då fulla slik at det skapte er det direkte utløysande medium, men i Skriftas ljos aktualiserar det ein del av sjølve Kristus-openberringa for den truande. Den eigenlege upplevingskjelda er dermed ogso her openberringa i Kristus, difor kan desse upplevingar kallast kristelege.

Ut av det religiøse menneske sitt møte med natura vil det alltid springa fram ei mengd med upplevingar av religiøs art. Men det er her ikkje alltid so lett å skilja millom dei kristelege upplevingar og dei ålmenreligiøse. Desse upplevingane lyt alltid prøvast og kontrollerast av Openberringsordet, elles trugar dei stendig med å gjera seg sjølvstendige andsynes openberringa. Men då er me med ein gong inne på mystisk umråde.

Me har set at openberringa i kristendomen samlar seg i Jesus Kristus, slik som han stig fram for oss i sitt liv og sin død og si uppstoda. At openberringa soleis er bunden til ein *historisk* personlegdom, det syner oss best at den er prinsipielt avslutta. Den kristne tiltrur seg difor ikkje evne til å føra openberringa vidare, liksom profeten. Han ventar tvertum aldri på å få prinsipielt nye openberringar, som går ut yver det som er gjeve i Kristus. Ein kristen som vil agera profet i denne meining syner dermed at han ikkje kjenner sine religiøse grensor. Frå kristeleg synsstad er dette ovmod og det er mystikk. Det syner seg her at mystikk og svermeri frå kristen synsstad er nærskylde umgrep.

I det fyregåande har me set at den kristne i sit trushøve er bunden til openberringa i Kristus. Og då denne openberring er komen til uttrykk i det yverleverte Skriftordet, so vil det segja at han i sitt religiøse liv er bunden til dette ordet. Det er for han den absolutte autoritet. Men når det vert lagt så stor vekt på ein yverlevert tradisjon, kan jo den fåren synast liggja nær for hand at det religiøse høve då stivnar til i upersonleg forstandstru og løyser seg upp i rasjonalisme. Vert då ikkje denne yverlevering både for stiv og for trong å halda seg til for det levande religiøse gemytt? Vert det ikkje daud autoritetsdyrking? Mange påstår at her lyt mystikken koma til som livselementet i religionen, som elles stivnar i daud dogmetru. Soleis t. d. W. James, Bergson o. m. fl. Sml. Innleidinga, s. 1. Denne påstand trur me for ein

stor del er rett når det gjeld religionane, men ikkje um kristendomen. Det har kome fram her og der i det fyregåande at den kristne sitt høve til openberringa ikkje er upersonleg og daudt. Me har fleire stader spela frampå at det kristne trushøvet ber i seg ei personleg uppleving av den kristne openberringsrøynd. Me kjem her til den rolle Heilag-Anden spelar i denne samanheng. At det er Andens funksjon (gjenom Ordet) å setja den truande i livshøve til openberringa, det svarar vel til det faktum at han kom i sin fullnad fyrst då openberringa var fullenda, d. v. s. etter den siste profet, Jesus, hadde fullført sitt verk. Då fyrst vart Anden «utrend yver alt kjøt».

Anden er for den kristne det «kanningsprinsipp» som fører han bakum symbola inn til den guddomlege upplevingsrøynd. Dei fleste på Jesu tid kjende han berre «etter kjøtet», som symbol. Men dei som ved lydnad mot bodskapen hans fekk Anden, dei kjende han ikkje lenger berre so. Dei kom gjenom hans menneskelege, symbolske sida i sameining med Gud sjølv. Sml. Matt 16, 16. Og som det var med Jesus Kristus, soleis med Guds ord i det heile. Anden høyrer vesentleg Guds ord til, Guds ord er «Ande og liv».

Spursmålet mystikk — tru vert av mange ikkje fata som eit anten — eller. Det er ikkje berre i katolisismen at mystikken går parallelt med trua i same personen, men sameleis er det ogso hjå mange evangeliske kristne. Dette treng ikkje vera et fylgje av eit medvete utforma syn. Som oftast går mystikken jamsides med trua berre som ein praktisk tendens. Ein kjenner seg då ikkje nøgd med berre å «ferdast i tru», men vil ogso «ferdast i syn». Av det fyregåande vil det gå fram at dette anten kjem av at ein ikkje har fenge upp augo for truas rike kjelda i Kristus, eller at ein ikkje er klår yver at openberringa er avslutta. Difor trur ein seg å kunna spela profetar.

Me ser soleis at det er heilt utan grunn når ein vil tilsetja kristendomen med mystikk for å få ein levande religion ut av han. *Mystikk er frå kristeleg synsstad tvertum avkobling frå den levande openberringskjelda.* Den åndsborne kristendomen går klar rasjonalismen, fordi den har kontakt med openberringsrøynda og den treng ikkje mystikken, av same grunn. — Religionane derimot vil stendig måtta svinga millom rasjonalisme og mystikk, fordi dei saknar verkeleg openberring.

BARTHIANSK POLEMIKK

TILSVAR TIL PASTOR REIDAR HAUGE FRA OLAV VALEN-SENDSTAD

Hvad pastor Hauge egentlig har tilsiktet med sin artikkel mot mig i T. f. T. og K. nr. 1 d. å. vet jeg ikke. Meget original er den iallfall ikke. — Jeg håper at ingen av mine motstandere har innbilt sig at de på *denne* måte skulde kunne bringe mig til taushet. — Personlig synes jeg at jeg har ført en virkelig pen tone i forhold til denne polemikk. Ti min «forargelige usømmelighet» består da vitterlig ikke i annet enn at jeg har sagt at Barth forfalsker Guds ord, underslår kirkens symboler og er en hedensk panteist. Alt dette søkte jeg også positivt å begrunne. Men siden Barthianerne ikke har funnet det umaken verdt å gjennemtenke de prinsipielle sider av min artikkel, så er vel tiden gunstig for et almindelig opgjør med dem. Jeg har for tiden i arbeide en bok: «Karl Barths panteistiske teologi og den norske kirke», som jeg håper å få ferdig til trykk i en ikke fjern fremtid, og som kommer på Lutherstiftelsens forlag.

Imidlertid ønsker jeg her ganske kort å gjøre nogen bemerkninger til pastor Hauges artikkel — for å slippe å gå inn på det i nevnte bok. Jeg samler dem i følgende punkter.

For det første må jeg uttale min forundring over hvor helt igjennem urettferdig H. åpenbart *vil* være mot mig. Han som gjør krav på å være skolert fremfor mig, burde da virkelig ha forutsetninger til å forstå at hvor jeg i mine Barth-referater sammendrar til dels mange sider i en eneste linje, der dreier det sig ikke om *slaviske* referater, men om *interpretative* ekstrakter ut fra en helhetsopfatning. Og videre burde jo H. forstå at i den skarpe opposisjon jeg

står i til Barth, var det en næsten uoverkommelig opgave å ta et helhetsopgjør på annen måte i en kort artikkel, og at jeg derfor selv måtte være klar over min artikkels *tekniske* mangler. Ikke desto mindre må jeg bekjenne at jeg synes mine «referater» kommer forbausende godt fra H.s «ildprøve». — La oss bare se: — Jeg ber leserne gjennemtenke mitt referat, mine henvisninger og H.s korrektur, T. f. T. og K., s. 14. — Jeg må tilstå at jeg absolutt ikke innser *hvad* H. korrigerer. Jeg samler mig om et *realitetsproblem* — og abstraherer fra B.s tanker om «Guds ord» — en abstraksjon jeg gjennemfører i hele artikkelen, fordi «Guds ord» hos B. er et så uhyre mangslungent begrep. Men dette begreps *synonymer* har jeg behandlet i den grad de angår åpenbaringens realitetsproblem. — Jeg påpekte det formale berøringspunkt mellem Kant og Barth i autonomi-begrepet, og H. korrigerer mig nu derhen at B. har avvist den Kantiske terminologi «causa sui et omnium» (s. 16). Dette forundrer mig. Vet ikke H. at denne formale terminus betegner en ganske bestemt problemkrets — slik som også f. eks. terminussen «principium individuationis», uten at det dermed er begrepsmessig uttalt *hvorledes* de utføres. Jeg anførte det — som det fremgår av sammenhengen — for å vise gehalten av B.s gudsbegrep, ɔ: som noget rent formalt. — H.s korrektur (s. 17), ang. B.s lære om «wirkliche Erkenntnis» bortfaller, hvis man betrakter *sammenhengen* i min artikkel. Av den måte hvorpå jeg i dette avsnitt har benyttet *anførselstegn*, skulde H. forstå at *mitt* «virkelig erkjennelse» *ikke* svarer til Barths «wirkliche Erkenntnis». — Jeg skrev at B. lærer at troens subjekt er Guds predikat. H. korrigerer dette til at troens subjekt skal være Guds *handlings* predikat. Dette er en falsk korrektur. — Videre skal jeg ha oversatt galt setningen: «wie denn Menschen als Menschen das sein können» — når jeg refererte således: «hvorledes mennesket i det hele kan være menneske». Hvorfor skal dette kalles *«oversettelse»?* Er det ikke åpenbart at jeg interpretativt *omskriver* en hel sammenheng — og er der ikke god sammenheng når jeg til slutt besvarer dette spørsmål ved å forklare at mennesket er menneske (sc. *sant* menneske, som troende) ved å være Guds predikat?

For det annet må jeg uttale min forundring over hvor uendelig

lite H. bidrar til en positiv forståelse av Barth med sine «korrekturer». Og ikke minst der hvor H. bruker sitt «tungeste» våben: Hvor han avliver min terminus «ideal-transcendent Immanens» (s. 14—16). — H. «tilintetgjør» mig her på to måter: 1) Ved å stemple min terminus som «vrøvl». Det er jo makelig nok! 2) Ved å søke å vise at jeg har misforstått de sider og paragrafer jeg henviser til. — Dertil er nu å si: Det er klart det er lett nok å påvise «misforståelse», når man på forhånd stempler den avgjørende terminus som «vrøvl». — Jeg finner det meget prekært at H. stempler min terminus som vrøvl, da jeg jo spesielt bearbeidet transcendens-terminologien i min artikkel. Vet virkelig ikke H. at det vanlige (og dermed Barths) transcendens-begrep er helt igjennem utilfredsstillende fra kristelig synspunkt? Og vet ikke H. at dette (også hos B.) i almindelighet beror på forfalskning av det kristelige arvesyndsbegrep? — Når jeg refererte B. således: «Logos var det ideal-transcendente immanente predikat i all virkelighet» — og henviste til «Prol., s. 136 f. samt § 15», så tror altså H. at jeg slett ikke har lest § 15? — Med et «ideal-transcendent immanent predikat» forståes et predikat der tillegges virkeligheten ifølge en bestemt intelligibel predikering ved og ut fra *subjekt,* ut fra transcendent subjekt eller transcendentalt subjekt. Dette er fremfor alt den *teleologiske* predikering. At Logos er et sådant predikat betyr da at Logos forbinder subjekt og objekt i teleologitanken. — Min — som jeg nu skjønner — altfor knappe terminologi — kan jeg derfor ikke tilbakekalle som misvisende. En annen sak er at jeg innrømmer at den var *vel* knapp. Ti når B. sier i § 15 at *historien* er predikat til *åpenbaring,* derimot er ikke *åpenbaring* predikat til *historie,* så ser jeg jo at min terminologi var vel knapp og lett kunde virke misforståelse. — Men også H. vet at B. kan kalle Logos, Kristus — for «Sinn der Geschichte» og tar han også *det* i betraktning, så vil han måtte medgi at jeg skrev *rett.*[1])

For det tredje må jeg uttale min store forundring over den dristighet og freidighet hvormed H. korrigerer mig i kristologien Av mitt referat utvelger han en enkelt setning og skriver så:

[1]) Hvad der står å lese Prol., s. 136, står aldeles ikke i motsetning til mitt referat hvis H. vil erindre sig *sammenhengen* i min artikkel — at jeg nemlig gjennemgår *subjekts-transcendensen* og den *subjektive* predikering. At dette er så urimelig abstrakt er dessverre ikke min skyld. Ti jeg ynder ikke det abstrakte.

(s. 19): «Det er ikke rart at mange har undret sig over denne V. S.s oplysning (ɔ: at Jesus ifølge B. er en banal land-Rabbi i forhold til mange av sine tilhengere), og jeg finner derfor at en spesiell beriktigelse er på sin plass». Av disse ord får jo leseren det inntrykk at jeg ganske har forvrengt B.s kristologi, siden den må «spesielt beriktiges». Herom skal jeg nu bemerke. 1. Ifølge mitt referat «er» Jesus i forhold til mange av sine tilhengere en banal Rabbi. Dette «er» fremgår av B.s ord — hvis vi uthever dem litt anderledes enn Hauge: «Jesus Christus *ist in der Tat* ... neben manchen späteren Vertretern seiner eigenen «Religion» leicht ein wenig banal wirkender Rabbi etc.» — Forskjellen på. H.s korrektur og *mitt* referat, fremkommer rett og slett ved en utidig presning av mine ord. — Med denne «spesielle beriktigelse» er jeg da berøvet leserens tillit. 2. Jeg kaller dette dristig og freidig. For saken er: Like foran dèn setning H. «spesielt beriktiger» skrev jeg som Barth-referat: «Jesu menneskelighet er en virkelig menneskelighet, syndig, arvesyndsbelastet, ja Barth kan endog uttale i tilslutning til Franz Overbeck at Frans av Assisi var en mere elskelig skikkelse enn Jesus.» — Det er da klart for alle, skulde jeg tro, at disse referater er av en fundamentalt *viktigere* betydning for kristologien, enn hvad H. «spesielt beriktiger». Men hvorfor i all verden er ikke *disse* satser korrigert? Saken er: Det er ganske umulig for H. å «korrigere» noget her. Altså: Hvor det gjelder helt ubetydelig, ja tvetydige tankenyanser hos Barth, der er H. på plass med et petit-meter av en annen verden. Men hvor det dreier sig om forfalskning av kristologien, der tier han. Jeg kaller dette for dristig og freidig.

Dermed har jeg, så vidt jeg ser, besvart det vesentlige av H.s innvendinger mot mine Barth-referater. Og jeg føler mig berettiget til å konkludere således: Det er mig helt ufattelig at nogen virkelig orker drive på med den slags pirkerier som de H. her farer med. For det er fra ende til annen ikke noget annet enn pirkeri og ordkløveri. — Hvorfor går ikke H. inn på min prinsipielle stillingtagen til Barth — og søker positivt å vise at jeg tar feil. Men her avfeier han mig bare med en flotthet, som hos sindige lesere dog lett fremkaller den mistanke at han ikke *tør*. — Derfor skal jeg gjøre også nogen bemerkninger her.

For det fjerde: H. beskylder mig for å forveksle ord-likhet med betydningsidentitet. Ingen steds i min artikkel har jeg gjort mig skyldig i dette. Jeg skal belyse det på et kardinal-punkt i min artikkel: Jeg skrev at B.s begrep «Entscheidung» var et *analogon* til Kants kategoriske imperativ, og konkluderte med å si at Barths troesbegrep er kantisk-ritschliansk-hedensk. For almindelige, velvillige lesere måtte det dermed være klart at jeg ikke ønsket noget annet eller mere enn å fremheve at Barths troesbegrep er voluntaristisk-telistisk. (Hadde jeg nu hertil føiet en redegjørelse for begrepet «Guds ord», så vilde det være klart at B. er *nominalistisk* voluntartelist).[1]) — Og nu var jeg så fantastisk naiv å tro, at når jeg påpekte det, så vilde alle forstå at Barth *forfalsker* troesbegrepet, fordi det dog er et faktum at det er den nyere voluntaristiske telisme der bærer hovedansvaret for at det kristelige troesbegrep noget så nær er forsvunnet fra den nyere teologi. — Har ikke de norske teologer sett det enda? — Da må Gud forbarme sig over norsk teologi! — *«Den rettferdiggjørende tro»* — og det er den det dreier sig om i *troesbegrepet* — er Lutherdommens *materiale prinsipp.* Den er ikke under nogen omstendighet en telistisk «Entscheidung» (Actio), men en inderlig, åndelig, apperceptiv *tillit og fortrøstning* til Guds Person i og med det *historiske* ord om forlatelse og rettferdighet i Jesu navn. «*Tillit*» er det uten videre den komplette umulighet å ville. Den er og blir en apperceptiv *reactio* der følger et personlig ord og løftes *mottagelse* (passio). — Fremgikk ikke dette av min artikkel? Jeg synes iallfall det selv. — Men på dette har H. ikke et eneste ord til svar, bare ukvemsord om at jeg er «affektfull og indignert, når jeg antydningsvis kaster lys over min egen teologiske opfatning». Ti hvad jeg i min artikkel kalte «samvittighet», «samvite», «samviden» — og som H. lager en del spydighet av — det er da åpenbart ikke noget annet enn hvad Skriften kaller «*hjertet*» og hvad jeg her kaller — med en filosofisk, inadæquat betegnelse — *apperceptiv reactio.* Hvor er Guds tilknytningspunkt i mennesket, hvis det ikke er *i hjertet, i samvittigheten, i apperceptionen.* Og H.s distinksjon (s. 21), at dette ikke er organ, men funksjon, — fremkaller motspørsmålet: Hvad i all verden er et organ som ikke fungerer? Og hvad er en funksjon der ikke er

---

[1]) Se «Efterskrift» nedenfor.

forbundet til et «organ», som sitt «substrat». Det er en tom distinksjon, ordkløveri — som hvis den i det hele har nogen mening i H.s terminologi, henpeker på at han godt har forstått å tilegne sig en nominalistisk voluntarismes lette, men falske åndsbegrep: Ånd er actus purus.

For det femte: Når H. søker å latterliggjøre mig bl. a. fordi jeg kaller Barth Schelling og Schleiermacher redivivus, så er det en polemisk metode av noe tvilsom kaliber, for — hvad H. fortier — jeg presiserte disse betegnelser meget klart. Det er hvad H. selv karakteriserer således: «Nu er det jo dessverre ikke nogen helt ukjent måte å citere på, at man river de enkelte setninger løs fra sammenhengen med det resultat at totalitetsbilledet blir feilaktig.» τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς.

Olav Valen-Sendstad.

Efterskrift: Guds Ord sier at man skal skille det edle fra det uedle (Jer. 15, 19), og det er jeg heller ikke redd for å gjøre i min egen artikkel. Det uedle ligger nemlig ikke på nogen av de punkter Hauge har påpekt, men deri at jeg p. d. e. s. var fullt klar over at iflg. Barth er det *transcendent* subjekt som er åpenbaringens «sete» (se min art., s. 171), men p. d. a. s. ikke var kommet til den fulle klarhet over i hvilken grad Barth er *nominalist*, så jeg opfattet hans åpenbaringsbegrep for realistisk, og av den grunn kom til i min prinsipielle stillingtagen å legge det ned i *transcendentalt* plan. Derved fremkom en uklarhet, som kom igjen i læren om Ånden (se s. 197 fg.), og p. gr. a. denne uklarhet blev også avsnittet om «den deduktive idealisme» (203 f.) uklart. Denne uklarhet førte jeg(s. 189) tilbake på Barths terminologi, hvorav leseren selv måtte skjønne at her lå nettop et hovedpunkt i Barths teologi. Her hadde nu Hauge hatt et ytterst takknemlig ansatspunkt, som gav ham mulighet for virkelig positivt å bidra til forståelsen av B.s teologi. Min uklarhet skyldtes så visst ikke manglende arbeide med B.s teologi en slik beskyldning synes jeg min

artikkel selv motbeviser — men ganske enkelt en sterk frykt for den konsekvente *nominalisme,* som jeg betrakter for teologisk decadence, og som jeg derfor i det lengste har vegret mig for å tiltro Barth som konsekvent standpunkt. P. gr. a. denne frykt var det jeg utskjaltet begrepet «Guds Ord» av min behandling. Mitt fortsatte arbeide med Barth har imidlertid vist mig at han er konsekvent nominalist, — og de uklarheter min avhandling har efterlatt, håper jeg derfor at jeg skal fullt ut belyse i den kommende bok. — *D. s.*

---

65 DIALEKTISKE TESER

Ved J. F. Sandberg.

Det ser ut som om den såkalte dialektiske teologi mere og mere kommer i forgrunnen også hos oss. I 3. hefte 1934 av dette tidsskrift må man legge merke til den sterke irritasjon hvormed en motstander som herr sogneprest Valen-Sendstad bekjemper det dialektiske spøkeri, samtidig som en beundrer av retningen, herr pastor Reidar Hauge, i rolige og anerkjennende ordlag forkynner dens synsmåte.

Når en livskraftig åndsretning blir møtt på denne måte, er det oftest et tegn på at den har noget å si tidens barn, at den har rammet noget vesentlig i tidens ånd, så denne må moblisere sine krefter til selvforsvar. La det nu være hermed som det vil, i ethvert fall bør vår tids teologer forsøke å sette sig inn i de nye synspunkter. Særlig kanskje de eldre som ellers vil tape kontakten så vel med de unge som med tidens ånd i det hele.

Når man skal bedømme en bevegelse og dens rett til kristennavn, bør man, hvor det er mulig, ta for sig bevegelsens *bekjennelse.* I denne ligger jo bevegelsens vesen klarest i dagen, og lar sig sammenligne og vurdere ut fra forholdet til den felles kristelige trosbekjennelse.

I den dialektiske teologis kjente tidsskrift «Zwischen den Zeiten» (tidsskriftet er som bekjent ophørt å utkomme med 6. hefte 1933) finner vi i hefte 3, 1933, nettop en sådan «dialektisk trosbekjennelse» — og det en som er født ut av tidens «Sturm und Drang» i den tyske kirke. Jeg tror det vil være av interesse for vårt norske tidsskrifts lesere å stifte bekjentskap med denne trosbekjennelse. De vil da roligere kunne bedømme såvel kirkestriden i Tyskland som dens førere i kampen, hvad flere av den dialektiske teologis menn for tiden er. Og vel å merke disse menn kan man godt betegne som kristne martyrer i en tid hvor hedenskapet, velorganisert som aldri før, på ny reiser hodet i det tyske folk. Bekjennelsen er forfattet av den kjente tyske geistlige Heinrich Vogel i 65 teser og betegner nettop Karl Barths syn på kirkens opgave i nutiden. Et syn han videre har slått til lyd for i de små klare og tros-

kraftige brosjyrer: «*Theologische Existenz heute*» (Chr. Kaisers Verlag, München).

Bekjennelsen (tesene) har overskriften: *Kors og hakekors*, og er rettet mot den såkalte «Tysk-kristelige trosbevegelse» med sin nasjonale Hitler-dyrkelse og dermed sammenhengende radikale stilling til den hellige skrift og den kirkelige tradisjon.

Oversettelsen lyder i fritt ordvalg som følger:

Forord.

Vi står ikke på avstand fra vårt tyske folk og dets reisning, heller ikke taler vi ut fra nogen politisk eller klerikal særstilling, tvert imot føler vi oss i samklang med den kamp som nasjonalsosialismen med Adolf Hitler fører for vårt tyske folk. Men tvunget dertil av evangeliet, hvis forkynnere og teologer vi er, reiser vi protest mot den sammenblanding av jordisk og guddommelig, av evangelium og politikk som drives innen den tysk-kristelige trosbevegelse, som vi mener ikke alene truer med å forvanske den kristne kirkes ånd og vesen, men også miskjenner og undergraver stat og folk.

Teser.

1. I samfund med alle tyske kristne, som føler den evangeliske kirkes skyld og maktesløshet som sin egen maktesløshet og skyld, ber vi om og forventer vi en reformasjon av vår evangeliske kirke.
2. Denne kirkens reformasjon venter vi ikke vil komme fra det tyske folk som nasjon, men fra evangeliet, ikke fra hakekorset, men fra korset.
3. Nasjonalsosialismen er en politisk reformasjon. Den kirkelige reformasjon må ikke forveksles med den politiske reformasjon.
4. En trosbevegelse er enten en bevegelse skapt og ledet av ordet om korset — eller den er ingen trosbevegelse.
5. En trosbevegelse knytter sig ikke til en politisk organisasjon, men den bygger på Guds ord i den hellige skrift.
6. En trosbevegelses kampmidler består i intet annet enn Guds ord.
7. En trosbevegelse protesterer for evangeliets frihets skyld mot en statskommisær i spissen for kirken.
8. Ingen av denne verdens symboler kan få plass og rett *ved siden av* korset.
9. Alle denne verdens symboler har sin plass nedenfor korset.
10. Vi protesterer ikke mot hakekorset, som vi meget mere anerkjenner som det tyske folks symbol, men vi protesterer mot sammenblanding og forveksling av hakekors og kors.
11. Ordet om korset er ikke utløsning og samlingspunkt for menneskelige, politiske, kulturelle eller religiøse verdier, men det er alltid og frem for alt bekreftelsen på syndenes forlatelse.

12. Ordet om korset gir alene nåde gjennem dom.
13. Vi bekjenner ikke Kristus som en etisk helt eller som en religiøs fører, men som vår Herre og Frelser, der i vårt sted led døden og blev forbandet og nu er ved Faderens høire hånd.
14. Kristus er hyrde for sin hjord — ikke som kirkens fører, men som det Guds lam, der bærer verdens synd.
15. En positiv kristentro er alene den tro som bygger på Kristus og hans kors.
16. Det finnes ingen rasemessig kristentro — men alene en tro av og på Kristus.
17. Troen er ikke en menneskelig kraft eller evne i sjelen, men den lever alene av ordet og i ordet, som er troens skaper og Herre.
18. Kristus *alene* er innholdet av den hellige skrift.
19. *Hele* innholdet av den hellige skrift er Kristus.
20. Den som fornekter Det gamle testamente som Guds ord, har fornektet også Det nye testamente som Guds ord.
21. I Jesu Kristi kirke bekjenner vi ikke Det gamle testamente som den jødiske religions kildeskrifter, men som vidnesbyrdet om Guds åpenbaring i den gamle pakt, som forjettelse og fingerpek der sikter hen på Jesus Kristus.
22. Israel er ikke Guds utvalgte folk i egenskap av rase eller nasjon, men alene som det folk av hvem alle folks Frelser skulde fødes og korsfestes.
23. Ikke alene jødene, men alle folk og alle mennesker har sin del av skylden for Kristi korsfestelse.
24. Bibelen handler ikke om edle eller fromme mennesker, men om Gud og hans ære og om hans frelsesvei for oss fortapte mennesker.
25. Syndens vesen er ikke en ufullkommenhet, mangel eller svakhet ved den menneskelige natur, nei, den består i at hele mennesket som sådant er blitt skilt fra Gud, dets skaper og Herre, og tillike i selviskhet skilt fra det rette samfund med sin næste, sin bror.
26. Guds nåde er ingen religiøs kapital som vi kan trekke renter av i vårt liv.
27. *I troen er vi ikke religiøse rentierer — nei, vi er tiggere som lever av Guds frie nåde.*
28. *Kirken er ikke noget religiøst parti.*
29. Kirken består ikke av religiøse mennesker med et medfødt religiøst anlegg som de har utfoldet i innbyrdes samfund — nei, den består av *oprinnelig gudløse mennesker,* som ved Guds ord i Jesus Kristus er vunnet og beseglet som Guds eiendomsfolk.
30. Kirken er ikke det åndelige uttrykk for vårt folks forskjellige troskrefter — nei, den er Jesu Kristi menighet skapt av den Helligånd ved ordet og ved sakramentene.
31. Kirken er intet religiøst sammensurium, men den er det sted hvor Guds ord blir forkynt og hørt.

32. Det eneste som kirken skylder å yde verden er evangeliet — ellers intet.
33. *Den kristelige protest mot den gudløse vranglære består i at vi stiller oss solidarisk med vår gudløse bror.*
34. *For Kristus er ikke død og opstanden for oss fromme mennesker, men for oss gudløse.*
35. *Vi sier «nei» til den gudløse vranglære, men vi sier «ja» til den gudløse bror.*
36. Vi sier «nei» til den religiøse vranglære, men vi sier «ja» til den religiøse bror.
37. Den religiøse vranglære forherliger det fromme menneske.
38. Den gudløse vranglære forherliger det gudløse menneske.
39. Den religiøse og den antireligiøse vranglære blir ikke overvunnet med ytre vold og maktmidler, men alene ved Guds ord.
40. Den evangelisk-tyske kirke skylder å gi det tyske folk evangeliet.
41. Kirken er i sig selv efter sitt vesen hverken nasjonal eller internasjonal, men *overnasjonal;* efter sin tjenende gjerning derimot er den bundet til bestemte folk.
42. Vi bekjenner at Gud som verdens skaper i sin tilgivende langmodighet og trofasthet også opholder denne falne skapning ved hjelp av sine naturlover og skapelsesordninger, hvortil også hører menneskehetens sammenslutninger efter raser og folk.
43. Også vi, vårt folk og rase, lever under den forbandelse som hitrører fra adskillelsen fra Gud, og vi trenger som folk og rase syndenes forlatelse.
44. De ordninger hvormed Gud opholder den falne skapning og lar den få leve så som folk, stat, ekteskap og familie, er å betrakte som midlertidige. På Jesu Kristi dag med de dødes opstandelse blir de ophevet og forvandlet til de nye ordninger som skal herske for evig i den nye himmel og på den nye jord.
45. Guds skaperordning kan vi ikke slutte oss til av den synlige natur, men den erkjennes alene ved Guds åpenbaring i sitt ord.
46. Troen har ikke med det som kan sees, føles og begripes å gjøre — men alene med Guds ord.
47. Vi bekjenner ikke vår tro på en natur-, rase- eller folkegud, men vi tror på Faderen, Sønnen og Den hellige ånd.
48. Den livslov hvormed Gud opholder den falne slekt ved sin langmodighet og lar den få leve, inneslutter i sig dødens straff, og er ikke mere den livslov som hersket i Paradiset.
49. Den som avsondrer sig fra sitt folk og fedreland, er ulydig mot Guds skapelsesordning.
50. Læren om det kollektive menneske er en løgn og vranglære.
51. Da Gud har gitt oss livet i og med vårt folk og opholder oss i det, er vi skyldige å gi vårt liv til vårt folk.

52. Derfor er vi også skyldige å vise vårt folk lydighet under krig, når det gjelder å forsvare og holde oppe vårt folks liv.
53. Derfor skylder et folk dem takk og ære som har ofret sitt liv for sitt folk.
54. Den skyldige krigstjeneste, som vi bekjenner oss til, underkaster vi oss i kraft av løftet om syndenes forlatelse.
55. Livets selvopholdelse ved kamp og strid er ingen paradisisk lov, men denne syndige verdens hårde livslov, som Gud opholder ved sin nåde.
56. En helt som æres, fordi han er død for sitt folk, blir ingen helgen, og han skal ikke ha den ære som alene tilkommer Gud.
57. Staten yder nasjonen sin tjeneste, hvis overhøihet og makt ikke skyldes folkets nåde, men alene Guds.
58. Staten har fått sin overhøihet og makt for å verge menneskelivet mot det onde og derved muliggjøre menneskets liv som medlem av sitt folk.
59. Statens synlige skikkelse er ikke guddommelig, men jordisk og nasjonal bestemt.
60. En sammenblanding av kirke og stat miskjenner og forvrenger så vel statens vesen og opgave, den å føre sverdet, som kirkens, der har fått befaling og løfte om Guds ord.
61. Vi skylder vårt folks statlige øvrighet lydighet, for så vidt de ikke pålegger oss noget som strider mot Guds ord.
62. Den kirkelige øvrighet er en jordisk ordning som vi i kirkelige saker skylder lydighet, for så vidt dens anordninger ikke er i strid med Guds ord.
63. I innførelsen av *førerprinsippet* i kirkens organisasjon ser vi opløsningen av den sanne kirkelige autoritet som ikke har sin grunn i et religiøst førerprinsipp, men beror på underkastelse under Guds ord.
64. *Førerprinsippet er intet kristelig, men et politisk prinsipp.*
65. Tyskere er vi som lemmer på vårt folks jordiske legeme, kristne er vi som lemmer på Kristi legeme, vår korsfestede og opstandne Frelser.

Efterskrift.

Når disse teser ikke benytter ordet «jeg», men ordet «vi», så er det ikke alene av den grunn at jeg er viss på ikke å stå alene, men i siste instans fordi saken selv krever det. Den som kirkepolitisk eller politisk misbruker disse teser, skal vite at han da handler mot deres hensikt og ånd.

Heinrich Vogel.

I tilslutning til disse 65 teser fra den tyske teologis dialektiske leir, vil jeg som avslutning anføre et citat fra Karl Barths avskjedsord til lesere av hans tidsskrift (6. hefte av «Zwischen den Zeiten» 1933):

«Da vi høsten 1922 grunnla «Zwischen den Zeiten»: Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen og jeg med Georg Merz som redaktør, var vi efter vår mening absolutt enige i det som vi vilde: Slå til lyd for en *Guds ords teologi* således som vi i egenskap av unge prester anså det som bydende nødvendig for vår samvittighet og gjerning i overensstemmelse med hvad vi forbilledlig også fant hos reformatorene.

Dette som et mottrekk overfor den positiv-liberale eller den liberal-positive teologi som karakteriserte nyprotestantismen ved århundrets begynnelse, med den *menneskegud* som vi mente var denne teologis helligdom.

(Navnet «dialektisk teologi» er blitt oss påtrengt fra en eller annen tilskuer ennu i det selvsamme år.)»

J. F. Sandberg.

FOR LÆRE OG LIV

FESTSKRIFT TIL DET TEOLOGISKE MENIGHETSFAKULTETS 25 ÅRS JUBILEUM 1933.

Det er to ting dette festskrift tilsikter, sies der i forordet til det: det ene er å gi «et historisk tilbakeblikk på fakultetets oprettelse og dets virksomhet i de forløpne 25 år, og det annet er — ved en rekke videnskapelige bidrag av dets nuværende og forhenværende lærere og elever — å «gi et inntrykk av den teologisk-videnskapelige streben som Menighetsfakultetet har fremelsket». Denne sin dobbelte opgave har festskriftet efter min mening løst på en meget tilfredsstillende, ja delvis ypperlig måte.

Det begynner med det historiske tilbakeblikk — «Menighetsfakultetet 25 år» — skrevet av dosent dr. Andreas Seierstad. Det bringer et særdeles verdifullt, grundig aktstykke til fakultetets historie.

Det minner først om hvor utilfredsstillende den ordning av presteutdannelsen var, som tidligere rådet i Norge, at der kun var ett teologisk fakultet, hvor alle, som skulde bli prester, måtte studere. Og der nevnes også flere interessante eksempler på hvorledes dette er blitt sterkt følt i kirkelige kretser til sine tider. Tanken om et teologisk fakultet til ved siden av Universitetets var ikke noget helt nytt og tidligere ukjent i vårt folk. Men det som gjorde spørsmålet om et sådant aktuelt, det var da «den tids tyske liberale kritisisme, den Ritschl-Harnackske teologi» fikk sin fjerde representant ved Universitetets teologiske fakultet, idet dr. theol. Johs. Ording i januar 1906 blev utnevnt til

professor i systematisk teologi efter Fr. Petersen. «Det kjentes som et slag i ansiktet på det norske kirkefolk,» sa den kjente prest J. F. Gjesdahl derom. Bare *tre dager* efter O.s utnevnelse blev forslaget om et «Menighetsuniversitet» fremsatt og drøftet i et større møte av kirkelig interesserte.

I mai 1907 var man allerede kommet så langt at der blev sendt en henvendelse til forskjellige rundt om i landet med anmodning om å stille sig som innbydere til oprettelse av et «Teologisk Menighetsfakultetet», og der blev samlet ikke mindre enn 276 underskrifter.

For en nøktern betraktning av forholdene, som de dengang var i vel de fleste menigheter rundt om i vårt land, var det et økonomisk *vågestykke* å være med på innbydelsen. Det var da en overraskelse at der allikevel var så mange som 276 som hadde troens mot til å være med på det vågestykke.

I oktober samme år kom innbyderne sammen til det konstituerende møte, hvor Menighetsfakultetets oprettelse blev besluttet, og september 1908 begynte det sin virksomhet.

I 1925 fikk fakultetet sitt eget praktisk-teologiske seminar. I samme år opnådde det også den anerkjennelse av Staten at fakultetets lærere offisielt fikk navnet professorer og således sidestilledes med de teologiske lærere ved Universitetet. Således viste det sig snart, og jo lenger, dess mere på mange måter, at innbyderne hadde ikke våget for meget.

S. presiserer at det var ikke en presteskole eller seminar, som da blev reist, men et *teologisk menighetsfakultet*, en akademisk institusjon. På en utmerket måte klargjør han den store betydning som nettop det har. Han minner også om som et unicum ved vårt Menighetsfakultet at det har sin gjerning innenfor statskirken, uten brudd med den; dets presteutdannelse er rettslig godkjent av staten.

«Tilbakeblikket» har til slutt et avsnitt om studentene ved Menighetsfakultetet, om deres arbeide og forskjellige virksomhet. Man forstår det er en frisk, virkelysten, erobringsmodig ånd som råder blandt dem som bl. a. har satt frukt i forskjellige livskraftige kristelige organisasjoner.

Tilbakeblikket er fra først til sist overmåte interessant og

velskrevet, og bør leses av enhver som vil ha kjennskap til Menighetsfakultetet og dets historie.

Efter det historiske tilbakeblikk følger så de videnskapelige bidrag «av nuværende og forhenværende lærere og elever». De begynner med tre avhandlinger vedrørende det gamle testamente, og da først: «*Immanuelsprofetien i Jes 7, 10—17, tolket og vurdert*», av professor *Karl Vold*. Et eksegetisk meget vanskelig og derfor også meget forskjellig tydet skriftstykke. Inngående og dyktig og med megen lærdom gjøres op med de forskjellige fortolkninger som bekjempes. Og han gir selv en meget akseptabel løsning — men man må også gi ham rett når han selv i innledningen sier: «Hvordan der enn tolkes, blir der ubesvarte spørsmål, og man sitter alltid tilbake med nogen tvil.»

Stipendiat pastor *Ivar Seierstad* skriver derefter om «*Oplevelse og lydighet hos profeten Amos*». Han bekjemper der den opfatning av profetien som er blitt herskende i den nyere profetforskning, at «grunnoplevelsen i all profeti er ekstasen», hvor «Jahve overveldet dem, *besatte* dem og feiet alt annet bort, like til deres egen vilje og naturlige kjensle». På grunnlag av profeten Amos, særlig kapitel 7, efterviser han på en — som mig synes — uimotsigelig måte at hos ham ikke er tale om ekstatisk tvang; han er ikke «overveldet» av guddommen, så han mister sig selv og går op i den, men han bevarer sin personlige selvstendighet og selvbevissthet, og det som driver ham til å frembære Jahves alvorstunge budskap uten frykt for mennesker, det er hans personlige forhold til ham og derav følgende lydighet mot ham.

Det er en meget dyktig og fengslende skrevet studie, dyp og fin.

Pastor *Lars Skadberg* har så en studie over: *Jesaja og militærmakti*. Han mener at profetens ord kap. 7 og 30 og 31 ikke — som tidligere almindelig antatt — bare er advarsel mot i sin krigsfare i vantro å søke forbundsfelle og militær hjelp hos en fremmed krigsmakt istedenfor å forlate sig på Herren, men en advarsel mot overhodet å benytte militære maktmidler til sitt forsvar. Hans dokumentasjon er interessant, men virker ikke helt overbevisende på den som ikke tidligere er pacifistisk innstillet.

Så følger fire studier over nytestamentlige emner. Først over: *Gjenfødelsesbegrepet og dets paralleller i Det nye testamente*, av

professor dr. *Olaf Moe.* Som paralleller i N. T. til gjenfødelsesbegrepet nevner han og dveler ved «fødsel av Ånden», «fødsel av Gud», nyskapelse, opstandelse eller livssamfund med Kristus. Og han påviser hvorledes disse andre begreper ikke bare er uttrykk for samme sak, sett fra en annen side, men at de utfyller og forklarer gjenfødelsesbegrepet. — Utfoldelsen av disse tanker skjer på en særdeles klar, opbyggelig måte. Det er mønster-eksegese han gir, synes jeg. Ved å lese hans avhandling, måtte jeg tenke på et uttrykk den bekjente Fader Bodelschwingh brukte om positive teologer, når de ved sin dype, beåndede innføren i Skriftordets mening og sammenheng i særlig grad hadde opbygget ham; han kalte dem «Wasserschöpfer»; de «øste vann av frelsens kilder»; det er det prof. Moe her har gjort.

Professor Frøvig har en avhandling om «*Kvinnens stilling i det eldste menighetsliv efter Det nye testament*». — F. dveler først ved hvorledes kvinnen i N. T. *religiøst* sett både av Jesus og apostlene likestilles med mannen, og han minner om at Jesus «ved sin lære om ekteskapets uopløselighet har løftet henne op av hennes tidligere fornedrelse (i polygamiet) og gjengitt henne det menneskeverd som tilkom henne som mannens medhjelp og like». Derimot har hverken Jesus eller apostlene i *ytre* henseende likestillet kvinnen med mannen. Det efterviser han utførlig. Særlig kommer her i betraktning de bekjente steder 1 Kor 11, 1—16; 14, 34—40 og 1 Tim 2, 11—15, hvilke han grundig gjennemgår og forklarer.

Den hele avhandling er en utmerket klar, fyldig og bibeltro besvarelse av spørsmålet om «kvinnens stilling i det eldste menighetsliv».

«*Teocentricitet og sjelesorg hos Paulus*» har sogneprest *Johannes Smemo* (nu hovedlærer ved Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar) skrevet om. Hans emne kan sies å være både eksegetisk og pastoralteologisk. Han samler først av Paulus' breve en rik fylde av uttrykk for hans teocentricitet, hans absolutt selvforglemmende «nidkjærhet for Gud og Kristus». Han har rett til efter denne sin dokumentasjon å si: «Den teocentriske grunnbetraktning hos Paulus kan der ikke tvistes om.» Men han efterviser med en ikke mindre rikdom av typiske eksempler og med uimotsigelig klarhet at «sjelesorgens, menneskeomsorgens ånd

luer i de paulinske brev så sterk og varm som den overhodet kan gjøre». Det er en gripende, ja overveldende skildring som her møter oss av Paulus som sjelesørger. S. betoner sterkt den dype, uopløselige enhet mellem disse to sider: teocentricitet og sjelesorg, men også hvorledes det første moment er det overordnede.

Det er en rik opbyggelse å lese denne studie; der er en høi kristelig idealitet over den.

I sin teologisk meget vel orienterte, dyktig skrevne avhandling «*Tro og historie hos Paulus*» fremhever pastor *Reidar Hauge* først sterkt at hele Paulus' forkynnelse hviler på den *historiske* kjensgjerning at med Jesus er den av Gud lovede Messias kommet. Men på den annen side søker han å påvise hvor forholdsvis lite de enkelte historiske begivenheter i Jesu liv har å bety for Paulus. Selv 1 Kor 15, 1 ff. (kfr. særlig v. 6) ser han ikke som «et bevis eller noget i retning av et bevis for Kristi *opstandelses virkelighet*» som jo den almindelige opfatning har vært. Jeg finner ikke hans eksegese overbevisende, og jeg må tilstå at jeg ikke forstår den religiøse vinning ved å redusere så meget som han gjør den betydning det historiske stoff har for P. og hans forkynnelse.

Menighetsfakultetets danske venn dr. theol. *Alfr. Th. Jørgensen* (som i hele høstsemestret 1923 holdt forelesninger i kirkehistorie på fakultetet) har velvillig ydet et verdifullt bidrag til festskriftet. Hans emne er: «*Luthers forelesning over Hebreerbrevet*». Det er kirkehistorisk ganske særlig interessant. Denne forelesning blev av Luther holdt 1517—18, altså i tiden før og efter han opslo sine 95 teser, hvormed reformasjonen begynte; den viser dermed den teologiske bakgrunn for disse. Skriftet blev først «opdaget» 1899 og trykt for første gang 1929. Så det er ennu en teologisk nyhet. Man lærer Luther der å kjenne som en fremragende ekseget, meget belest, så han «benytter kirkefedre, kirkelærere og alle datidens eksegeter og eksegetiske hjelpemidler», men står selvstendig overfor dem; han «behersker både tekst og kommentarer og forstår å interessere sine tilhørere». «Han søker med iver og flid tilbake til Bibelens grunnsprog», både gresk og hebraisk.

Det som gir skriftet særlig interesse er den vekst i reformatorisk erkjennelse man der finner i forhold til hans tidligere forelesninger. På den annen side møter man i skriftet også «den unge

Luther» hvis reformatoriske erkjennelse ennu ikke er helt avklaret og moden; der er i den nytt og gammelt ved siden av hinannen.

Om «*Det norske prestekontor i 300 år*» har så sogneprest *Ivar Welle* et godt og friskt skrevet stykke. Først i 1646 blev det påbudt prestene i vårt land «under straff av embedsfortapelse» å holde kirkebok. Og allikevel blev det ikke almindelig før det blev påbudt i Kristian V's Norske Lov i 1687. Fornøielige eksempler anføres på hvorledes disse kirkebøker undertiden kunde bli ført. — Der oplyses at de pietistiske prester var meget flittige på kontoret — også som sjelesørgere. Med rasjonalismen slappet interessen for det egentlige prestelige kontorarbeide. Til slutt hører vi litt om det moderne prestekontor og også om betydningen av, at «nu som før kommer alt folket» på prestekontoret «for å føres i kirkens manntall».

Overlærer *Hermann Norendal* (som i 1928 fikk gullmedalje for sin prisavhandling om: «Salme-diktning og -samling i Norge i tiden 1814—69») skriver om «*Welhaven som salmedikter*». Trangen til ny kirkesalmebok i Norge i forrige århundre, den som førte til at vi fikk Landstads salmebok (i 1869) og Hauges (i 1873) hadde allerede lenge før gjort sig sterkt gjeldende. Allerede i 1840 kom der som følge derav to forslag om ny salmebok, et av Welhaven og et av W. A. Wexels. Den første utgav i det nevnte år «Antydninger til et forbedret Psalmeverk for den norske Kirke», hvor han fremstiller sitt syn på hvordan en salmebok skal være og så gir 22 prøver på salmer, svarende til en mere fremskreden tids smak. Hans forslag fant ikke lite bifall og tilslutning hos Kirkedepartement og biskoper. Men han manglet den folkelige tone — det var salmer for overklassen — og det som verre var: han manglet den ekte dype, kristelige tone. Han tar anstøt av korset; han vemmes ved pasjonssalmenes tale om Jesu blod og sår. Også uttrykk som Satan, djevel, helvede tåler han ikke. — Som ventelig var, fikk han megen kritikk for sitt forslag, særlig kraftig fra Wexels. Efter denne kritikk trakk Welhaven sig tilbake.

Norendal gir i sin interessante avhandling bl. a. en nokså fyldig fremstilling av Welhavens «prinsipper for en forbedring av salmeverket».

Nu følger fire avhandlinger av dogmatisk art.

Først en av professor dr. *O. Hallesby* om «*Rettferdigheten hos den rettferdiggjorte*». Det er et enkelt punkt i rettferdiggjørelseslæren han her søker å kaste lys over, nemlig hvori den rettferdighet består som synderen får ved rettferdiggjørelsen. Dette punkt har nemlig ikke fått sitt klare adækvate uttrykk hos Luther i hans rettferdiggjørelseslære. Vi kjenner alle fra vår barnelærdom Luthers lære i det punkt som her er spørsmål om, i de ord: «Gud — — tilregner oss *Jesu Kristi rettferdighet*», d. v. s. Kristi fullkomne lovopfyllelse. Men Paulus bruker aldri det uttrykk, sier H. Den rettferdighet vi får ved troen kaller Paulus «*Guds rettferdighet*». Det er her et *religiøst* begrep; det belyses ut fra Det gamle testamente. «Å være rettferdig betyr i G. T. ikke å være moralsk feilfri eller fullkommen». Rettferdighet betegner den beskaffenhet ved et menneske som gjør det mulig for Gud å ha omgang med det. H. gjengir det med *gudsbehag*. — «Vil Gud frelse menneskene og ta dem inn i samfund med sig, da må han *gi* dem det gudsbehag de er nødt til å ha for å undgå hans vrede og for å kunne være i hans nærhet». Adgang til å gjøre dette har «Guds kjærlighet skaffet sig ved sin Sønns sonende lidelse og død». Ved H.s fremstilling kommer Guds helt uforskyldte, majestetiske nåde i rettferdiggjørelsen på det sterkeste og klareste til sin rett.

Det er en ypperlig avhandling; emnet har jo den høieste aktualitet og behandlingen er, som man kunde vente, fremragende både ved tankenes dybde og deres klarhet.

«*Verdensbilledet og teologien*» er det emne pastor *Sv. Norborg* skriver om. På 28 sider er her samlet et aldeles overveldende stoff, som er av høieste interesse. Vi får her høre om de umåtelige fremskritt naturvidenskapen har gjort i den siste menneskealder, både i dens erkjennelse av makrokosmos (verdensrummet, stjerneverdenen) og av mikrokosmos (atomet) og om relativitetsteorien, som har revolutionert den hele naturopfatning — hvilket alt har ført til det gamle verdensbilledes sammenbrudd og nødvendiggjør nye opgaver både for filosofisk og teologisk tenkning. Hvad astrofysikken nu lærer om «verdensrummets ufattelige dimensjoner» er sådant som helt tar pusten fra oss. Men på samme tid blir mennesket — som N. uttrykker det og nærmere forklarer og begrun-

ner det — «universets meningscentrum». — Avhandlingen er i høi grad aktuell; den orienterer oss i videnskapens stilling som den er idag efter alle dens erkjennelsesmessige erobringer i den siste tid. Og den er glimrende skrevet ut fra en imponerende belesthet i den til emnet hørende rike litteratur.

Universitetsstipendiat *John Nome* har så en studie om «*Mystikk og religion*». Om dette emne sier han mange gode, treffende ting. Han påviser først at mystikk ikke bare forekommer i religionen, men også i det alment-humane åndsliv. Den er som en «sikring» i sjelen mot det rent forstandsmessige. «Det er denne *tendens til ophevelse av det kolde forstandsherredømme,* som er den innerste nerve i all mystikk,» skriver han. «Når den optrer i religionen, i det religiøse liv hos den enkelte, *kan* den — — virke til inderliggjørelse av det religiøse forhold. Men hos den som er sterkt predisponert i denne retning, vil faren for at hele gudsforholdet utarter til det rene føleri og svermeri, ligge snublende nær». — Mystikken blir noget forskjellig alt efter religionens art. «I Buddhismen og de religioner hvor kravet til etisk handling er så minimalt, blir den religiøse mystiker lett helt opslukt av sitt kontemplative liv.» «For middelalderens store mystikere derimot var det en selvfølge at det indre kristne liv måtte finne uttrykk i kristne handlinger.»

«*Til vurdering av ortodoksiens skriftsyn*» gir cand. theol. *Godvin Ousland* først en central fremstilling av Luthers syn på Skriften, som for ham på engang var midlet for Åndens vidnesbyrd om Kristus og på samme tid et menneskelig vidnesbyrd, en frukt av menneskelig selvvirksomhet, beheftet med menneskelige ufullkommenheter. I motsetning dertil skildres så ortodoksiens skriftsyn med dens tro på verbalinspirasjonen, som utelukker all menneskelig medvirken ved de bibelske Skrifters avfattelse. «Ånden var den egentlige forfatter av Skriften, nedskriverne var passive.» Fremdeles «hevdet de at ånd og ord overhodet aldri er skilt, at Ånden er i Ordet også når det ikke brukes». Interessen for dette skriftsyn var på denne måte å hevde Skriftens absolutte autoritet over all kirkelære og motsatt alt svermeri, og også sterkt å fastholde og fremheve Ordets karakter av nådemiddel. Men den *måte* de gjorde dette på, kritiserer så O. klart og dyktig som en avvikelse fra den sanne lutherdom, og de «kom i skade for å prisgi

selve den evangeliske kristendom» på forskjellige punkter som han efterviser.

De tre siste avhandlinger i festskriftet angår emner av praktisk-teologisk art. Den første lyder: «*Den praktiske teologis stilling i det teologiske system*» og er av sogneprest, tidligere hovedlærer *G. Skagestad*. Det er det stadig sterkere krav på reformer i det praktisk-teologiske studium som er utgangspunktet for denne artikkel. Og den er et meget vektig innlegg i diskusjonen om dette spørsmål, skrevet som den er med den fremragende klarhet og logisk systematiske tankeføring som er S.s egen. S. begynner med å tale om teologiens formål. Det er «å dyktiggjøre den kristne kirke til å kunne vareta sine opgaver på den beste måte»; altså har teologien i det hele tatt en *praktisk* hensikt. Efter nærmere prinsipielt å ha bestemt teologiens vesen gir han en kort oversikt over de tre teologiske hovedgrupper (de historiske, systematiske, praktiske), og fremhever energisk hvor nødvendig det er at enhver av de tre nevnte grupper får den plass som tilkommer dem, fordi de alle organisk hører sammen og kun i sin sammenheng med hverandre «i dypere forstand har rett til navnet teologi». Også den praktiske teologi må bli «klart anerkjent som det tredje og avsluttende ledd i kirkens organisk sammenhengende teologiske funksjon og gitt en hertil svarende plass både i det teologiske system og i presteutdannelsen».

S. tar ordet for at en vesentlig del av den praktiske teologi går inn i det teoretiske studium og blir eksamensfag ved embedseksamen. De praktiske øvelser blir så å henlegge til det praktisk-teologiske seminar, som da kunde være på ett semester.

Næste artikkel har til overskrift: «*Kristendom og kultur.*» Nogen randbemerkninger. Den er av generalsekretær *E. Amdahl.*

«For en kristelig vurdering kan det ikke være tvilsomt at kulturlivet må finne sin plass innenfor kristendommen og helt ut bestemmes av denne,» skriver A. Men kulturen kan også emansipere sig fra kristendommen og optre som en selvstendig størrelse, ja endog i en sådan selvherlighet at den blir fiendtlig innstillet overfor den — som vi nu ser mange eksempler på. De kristne må derfor være kritiske og ikke uten videre aksepterende overfor kulturen.

Spørsmålet om forholdet mellem kristendom og kultur har særlig aktuell betydning for hedningemisjonen. Man har i dens begynnelse vært tilbøielig til å betrakte de vesterlandske samfundsformer som vesentlig bestemt av kristendommen; opgaven blev da med kristendommen også å bringe hedningefolkene vesterlandsk kultur. Nu er man blitt forsiktigere med dette både fordi man er klar over at den vesterlandske kultur ikke uten videre er å betrakte som kristelig, og fordi man har lært mere å forstå og respektere de hedenske folkeslags egen kultur, at der også i den er momenter som er verdifulle for folkets liv og rette utvikling, så misjonen ikke uten skade kan avskaffe eller utrydde den.

Man merker at det er den kyndige og erfarne fagmann som skriver om disse ting.

Festskriftets rike innhold avsluttes med et varmt og levende friskt skrevet stykke om «*Misjonæren idag*», av sogneprest, tidligere misjonær *Ole B. Meyer.*

Han peker på en del av de mange ting i nutiden som gjør at misjonærenes opgave idag i forskjellige retninger blir en annen enn for bare et par årtier siden. Således den umåtelig forbedrede samferdsel alle folkene imellem. Fremdeles «den voksende nasjonalisme, den stigende reaksjon mot utlendingenes overgrep og misbruk i de forskjellige land». Og atter: «de innfødtes økede kjennskap til de hvite»; «glansen går av utlendingene ved nærmere bekjentskap». Derfor står de innfødte nu mange steder «kritisk til det ytterste mot de fremmede». Nu blir misjonærens opgave mere å trede tilbake og gi rum for den innfødte menighets aktive deltagelse og overtagelse av ledelsen. Han «må mere enn før koncentrere sig om arbeidet med å frembe, fremelske og oplære den innfødte ledelse.» — —[1])

Jonas Myhre.

---

[1]) Festskriftet, som er utkommet på Lutherstiftelsens Forlag, koster kr. 12.00.

LITTERATUR

Sverre Norborg: «Josiah Royce, Puritaner og idealist». 441 sider. Lutherstiftelsens Forlag, 1934.

Det er naturlig at Sverre Norborg som emne for sin filosofiske doktoravhandling har valgt en representativ amerikansk filosof. Han har jo i flere år opholdt sig i Amerika og åpenbart erhvervet sig et godt kjennskap til amerikansk åndsliv. For oss her hjemme er det dessuten lærerikt å bli ført dypere inn i den amerikanske tenkning enn det kan skje ved lesning av Wm. James' mest bekjente skrifter. Men når valget er falt på Royce, har dette sikkert sine særegne grunner: Royce er i amerikansk åndsliv «en overgangsskikkelse fra den puritansk-teologiske mentalitet, som bestemte New--Englands åndsliv, til den empirisk-filosofiske livsopfatning og verdensanskuelse, som preger det moderne Amerika». Han forsøkte å forbinde det gamle med det nye i en idealistisk tankebygning, som han dog stadig så sig nødt til å endre eller ombygge, alt eftersom nye synspunkter utenfra møttes med de indre impulser, som var den drivende kraft i hans tekning. På denne måte blev Royces idealisme efterhånden meget vidtfavnende. Men den fikk også en nokså broket karakter (Norborg bruker betegnelsen «konglomeratfilosofi»). Og da Royce til slutt heller ikke kunde undlate å opta kristendommen i sin idealisme, gir dette Norborg anledning til å vise hvorledes idealismen her kommer til kort. Royces idealisme artet sig til slutt som en åndelig verditro på en «universalkirke», det vil si et åndelig kosmisk samfund, bygget på en livsforståelse som frelser fra egoismens forbandelse og forbinder de enkelte sjeler med universet. Men dette «tankeslott» bryter dog til slutt sammen overfor virkeligheten, slik den i Royces siste leveår møter ham i verdenskrigen. Her står han overfor «den eksitentielle trusel fra det absolutte intet».

Og i hans foredrag i anledning av «Lusitanias» undergang drukner hans idealisme i dyp fortvilelse.

Man tar neppe feil når man antar at dette idealistiske skibbrudd har vært et hovedmotiv for Norborg til en grundig gjennemgåelse av Royces filosofi. Han vilde anskueliggjøre idealismens sviktende bæreevne, og han kunde jo regne med at en kritisk vurdering av en idealist ikke behøvet å vekke anstøt hos dem som ved det kongelige Frederiks universitet representerer filosofien.

Det skal erkjennes at Norborg her har levert et arbeide som forutsetter inngående studier og viser en betydelig evne til å utrede og karakterisere de forskjelligfarvede tråder som inngår i en floket tankevev. Opgaven bringer ham dessuten i kontakt med en rekke især tyske filosofiske åndsretninger, som han i forhold til Royce kritisk vurderer og bestemmer med skjønnsomhet. Idet vi følger Royces utvikling, føres vi fra puritanismen til en antimaterialistisk nytranscendentalisme med front mot romantikk og pessimisme. Royce var nemlig en uforbederlig optimist, men med puritanerens krav på etisk alvor og idealistens krav på en *rasjonal* etikk. Denne rasjonalisme fører nu Royce videre til en absolutt idealistisk monisme, båret av rasjonalistens sterke tro på den rene tenknings evne til å løse alle problemer. Realismens dualistiske sondring mellem tanke og ting avvises, likeledes mysticismen. Men denne rasjonalistiske monisme forstyrres av moralproblemene og deres krav som fører Royce over i en absolutt voluntaristisk «psykometafysikk». Den rene tenkning blir lagt inn under *viljen,* det fornuftsmessige avløses av det pragmatiske. Men denne voluntarisme er dog for Royce et middel til å bevare sitt absolutte monistiske standpunkt. Allikevel «rakner» monismen i den fortsatte brytning ikke bare med moralen, men også med religionen, som bringer Royce til å søke frelse i begrepet «Loyalty», den frie loyale hengivenhet for en social enhet og helhet. Religion er for Royce evighetsberøring. Men i denne evighetsberøring betones Guds immanens på en slik måte at «Gud ikke blir noget annet enn et religiøst navn på det monistiske kosmos». Innenfra undergraves dog denne monisme av en oprindelig puritansk tvil på det naturlige menneske. Den bragte Royce til, når det gjaldt, å svikte både voluntarismen og idealismen. Frelsen av den menneskelige vilje

får derved til slutt nødvendigvis en *irrasjonalistisk* karakter. Hvorledes det naturlige menneskes vilje forvandles til ekte Loyalty-vilje blir et mysterium. Man minnes her om den kalvinistiske predestinasjonslære. Norborg mener at Royces idealisme blev så fanatisk absolutt, fordi Royce vilde «tyne puritaneren i sitt eget sinn». Derfor kunde katastrofen heller ikke utebli.

Å følge Norborgs fremstilling av Royces åndelige kamp i alle dens forgreninger er ikke alltid like interessant. Forgreningene blir så mange at boken — tross de oversikter forfatteren leverer — nødvendigvis må efterlate et mere eller mindre uklart billede i leserens sinn. Men vi berikes på veien med mange interessante filosofiske sondringer og vurderinger. Særlig interessant er kapitlet om Royces berøring med Peirce, pragmatismens mest fremragende representant i Amerika. Fremstillingen vilde utvilsomt ha fått større jevnhet og klarhet, dersom forfatteren hadde vært mere omhyggelig i sprogbehandling og valg av ord. Han har åpenbart ment at han i en doktoravhandling måtte ha frihet til å boltre sig i fremmedord, særlig tyske betegnelser, alt eftersom de falt ham inn. Men denne frihet bør han for fremtiden begrense sterkt. Der er store avsnitt i boken som tilfulle viser at Norborg har betingelsene for å yde det utmerkede både fra formens og innholdets side, dersom han underkaster sig selv den nødvendige sproglige tukt.

Kritikken av Royces idealisme vilde ha vunnet meget i klarhet ved en nærmere bestemmelse av det «absolutte» i dets forhold til mennesket som helhet og spesielt i dets forhold til menneskets tenkning, følelse og vilje. Det absolutte kan ikke bli det samme for følelse og vilje som for tenkningen. Men man kan først komme til klarhet over den rolle som det absolutte spiller for følelse og vilje, når man har forstått dets rolle i tenkningen. En klar innsikt i og begrensning av tenkningens absolutte karakter er nødvendig for å stille rasjonalismen på den rette plass i åndslivet. Men her kjemper man fremdeles med uklarhet. Man både undervurderer og overvurderer ratio. Løsningen blev efter min mening i sin tid *antydet*, men ikke gjennemført av *Schelling*, da han tilla det absolutte i tenkningen en rent negativ begrensende karakter, hvorav følger at det absolutte først for følelsen og viljen kan bli noget

positivt. Det eksistentielle menneskes forhold til det absolutte får derved både en negativ og en positiv side. Ved en nærmere gjennemførelse av denne tankelinje vil forholdet mellem idealisme og kristendom utvilsomt kunne tre klarere frem.

I sin vurdering av de subjektive beveggrunner til Royces idealisme synes jeg at Norborg ikke viser den kritiske forsiktighet som ellers preger hans arbeide. Særlig i bokens slutning har han åpenbart for meget latt sig smitte av den lettferdighet, hvormed mange for tiden mener å kunne fastslå subjektive beveggrunner og motiver ved å slå om sig med visse skjematiske psykologiske betegnelser eller konstruksjoner. Der er i det hele tatt god grunn til å bli forundret, når man i vår tid sammenligner en ekte naturvidenskapelig forsiktighet med den skråsikkerhet, hvormed mange mener psykologisk å kunne granske hjerter og nyrer like så godt (om ikke bedre) enn Vårherre. Det er meget lettere psykologisk å karakterisere en *social* mentalitet eller åndelig innstilling enn å avgjøre de subjektive beveggrunner som i det enkelte individuelle menneske har vært avgjørende for hans tenkning eller handlemåte. Endog i den uorganiske natur står naturvidenskapen for tiden overfor en prinsipiell begrensning, når det gjelder bestemmelsen av det individuelle. Hvor meget større må ikke denne begrensning bli, når det i psykologien gjelder den individuelle menneskesjel? Det er derfor et spørsmål om ikke Norborg overdriver det puritanske motiv hos Royce: at han har villet «tyne puritaneren i sin egen sjel».

Richard Eriksen.

Biblia og nye hjelpemidler til bibelstudiet.

Den lenge bebudede nye utgave av *Septuaginta* ved professor *Alfred Rahlfs,* Göttingen, hvorav der før er utkommet et par enkelte deler (se T. f. T. og K. 1931, s. 240), er nu fullendt og utkommer i disse dager på den Württembergske Bibelanstalts forlag i Stuttgart. Det er et statelig verk på 2183 sider stort oktav. Samtidig utsendes der en studenterutgave i 2 bind til den billige pris av 12 Mark. Boken vil, som forlaget sier, utfylle et lenge følt savn, da det — siden Tischendorfs utgave er utsolgt og den engelske utgave ved Swete faller for kostbar for de fleste — har manglet på en tilforlatelig tekstutgave til en rimelig pris. Vemodig er det å erfare at den lærde utgiver, professor Rahlfs, som har arbeidet

på dette verk i næsten 20 år, nu efter fullendelsen av det er avgått ved døden.

Skjønt der gives flere gode, tildels utmerkede, leksika til den nytestamentlige gresk på tysk og engelsk, må det hilses med glede at der nu også er utkommet et slikt hjelpemiddel på et av de skandinaviske sprog. Den finske professor *Ivar Heikel* i Helsingfors og vår landsmann, professor *Anton Fridrichsen* i Uppsala, har forenet sig om utgivelsen av en *Grekisk-svensk Ordbok til Nya Testamentet* och de apostoliska fäderna (Uppsala 1934).

Den presenterer sig i et smukt og hendig format på 258 dobbeltspaltede sider. Med det beskjedne omfang dette leksikon har kan man ikke vente nogen uttømmende behandling av de ca. 5000 nytestamentlige ord. Kun det nødvendigste er tatt med, og ordboken er teologisk sett ofte for knapp. Men det bibelteologiske stoff er naturligvis beregnet på å suppleres annenstedsfra. I et tillegg har Fridrichsen samlet en del interessante sproglige observasjoner til en rekke nytestamentlige ord hvori han peker på andre oversettelsesmuligheter. Adskillige av dem er utilstrekkelig begrunnet, men også mange er innlysende.

Den nu over 80-årige *Adolf Schlatter*, hvis produksjonsevne synes uopslitelig, har i de to siste år til sine tidligere store kommentarer over Matteus, Lukas og Johannes ennu føiet to til de paulinske brev. Ifjor utgav han under titelen «*Paulus, der Bote Jesu*» en kommentar til de to Korintierbrev (683 sider), og i år har han utsendt en kommentar også til Romerbrevet, betitlet «*Gottes Gerechtigkeit*» (407 s.).[1]) Ved lesningen av den første blir man ikke alene slått over den gamle forskers usvekkede åndsfriskhet, men man får også et nytt inntrykk av hvad teologisk eksegese vil si til forskjell fra den rent grammatisk-historiske fortolkning. Romerbrevs-kommentaren har jeg ennu ikke hatt anledning til å studere, men vi håper senere å komme tilbake til disse verker.

De nylig også i dagspressen omtalte papyrusblad som er funnet i Egypten, inneholdende bruddstykker av den evangeliske historie i en eiendommelig blanding av synoptisk og johanneisk tradisjonsform, er nu publisert: «*Fragments of an Unknown Gospel* and Early Christian Papyri, edited by H. Idris Bell and I. C. Skeat, London 1935. Det deier sig visstnok om meget gamle manuskripter, sannsynligvis eldre enn nogen av de hittil kjente nytestamentlige håndskrifter. Men så fragmentarisk som det hele er, vil man neppe kunne tillegge funnet så stor betydning som Bell er tilbøielig til. Det synes nærmest å betegne et sidestykke til de tidligere i Fajum og Oxyrhynchus funne apokryfiske evangeliefragmenter eller Logiasamlinger.

O. M.

[1]) Den første koster 16 Mk., ib. 20, den annen 11, ib. 14 Mk.